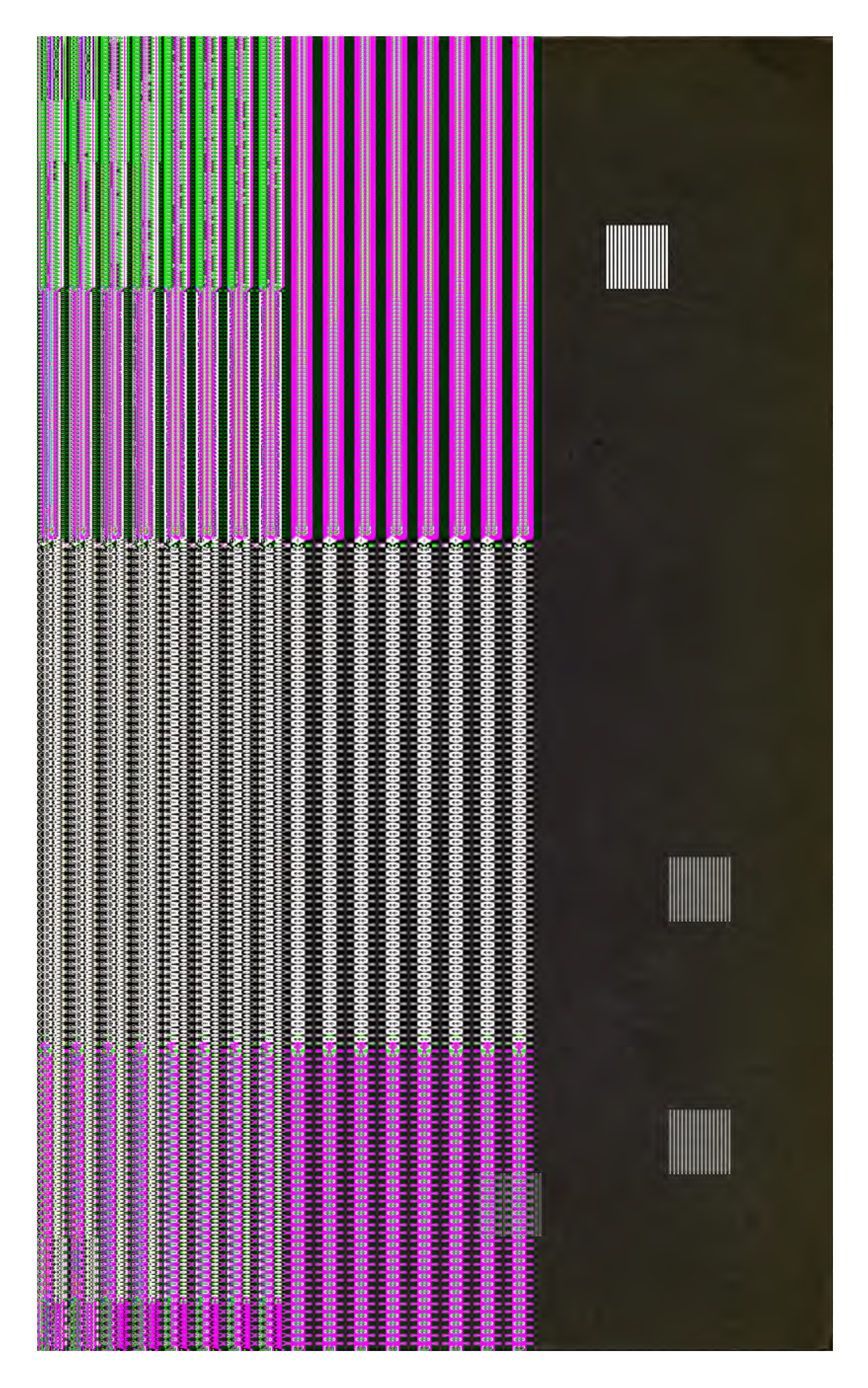
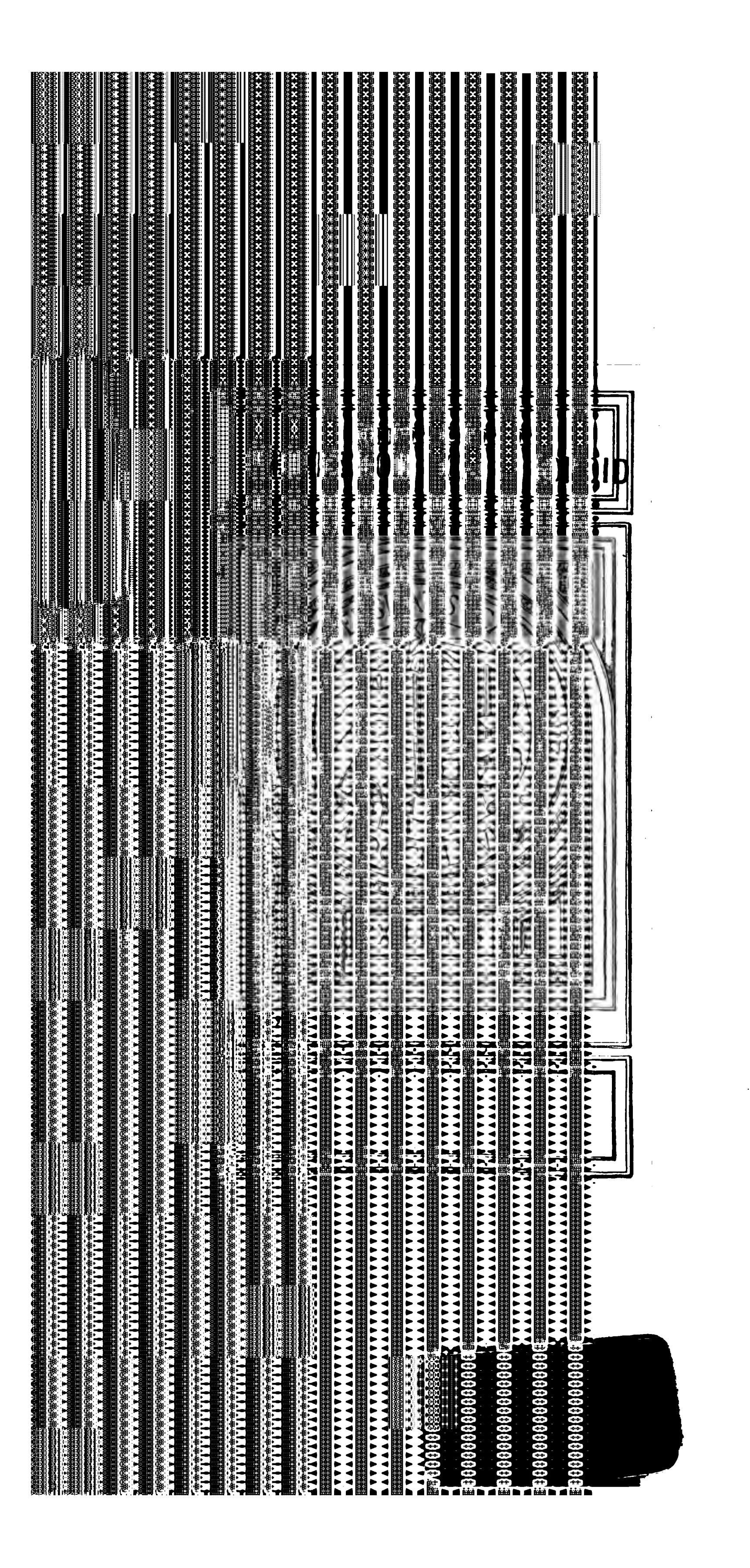




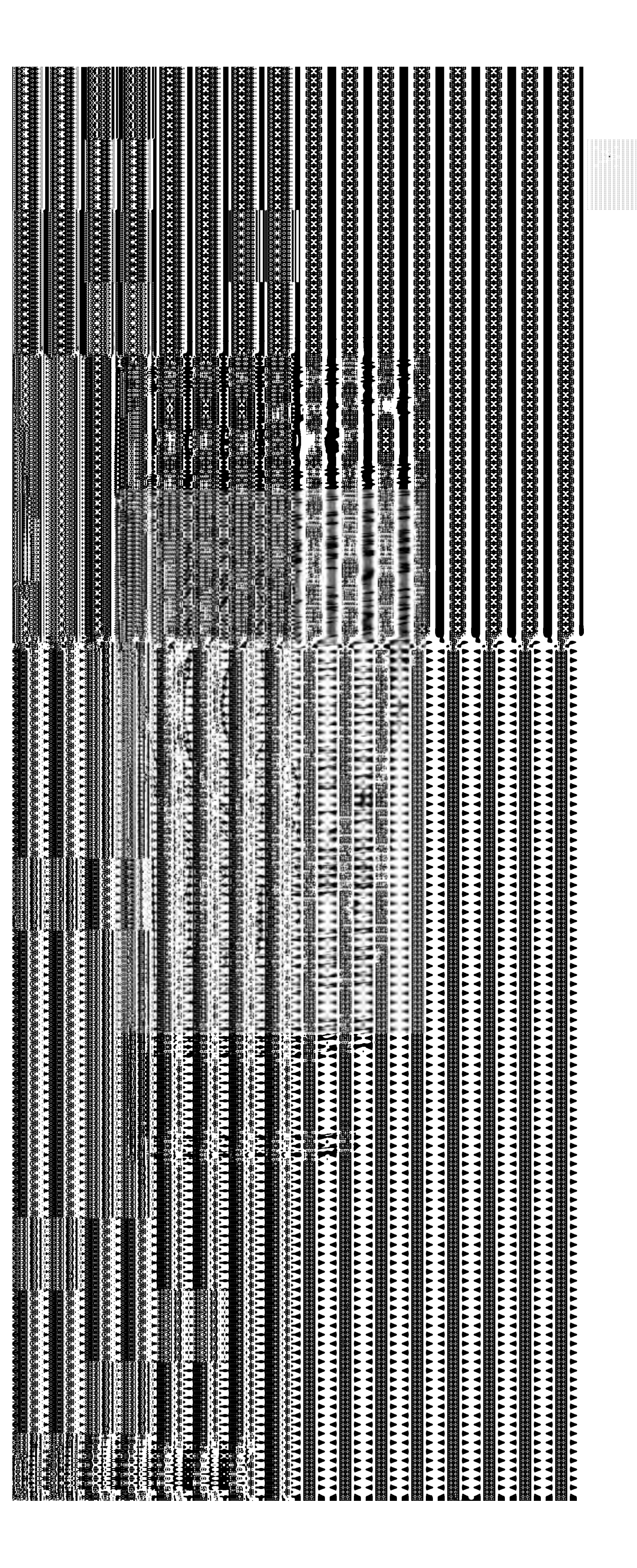
Lehre

Sünde.

-er.

-erte Ausgabe.

-ud Komp.



Die christliche Lehre von der Sünde.

Dargestellt

von

Julius Müller.

Dritte, vermehrte und verbesserte Ausgabe.

Erster Band.

Breslau,
im Verlage bei Josef Max und Komp.

1849.



Der Hochwürdigen theologischen Fakultät in Göttingen.

Wenn ich Ihnen, hochwürdige Herren, diese Schrift hiermit ehrerbietigst zueigne, so ist das nur ein sehr geringer Tribut einer Dankbarkeit, an welche Sie Sich die gerechtesten Ansprüche erworben haben. Denn als ich, heute vor sieben Jahren, einem Ruf an Ihre Universitätskirche zu folgen wagte, war es Ihr zuvorkommendes Wohlwollen, welches mich in Göttingen empfing und mir durch liebreiche Theilnahme und heilsamen Rath den schwierigen Uebergang aus dem Wirkungskreise des Landpfarrers in den des Universitätspredigers vielfach erleichterte. Dasselbe Wohlwollen führte mich im darauf folgenden Jahre in die Laufbahn des akademischen Docenten ein, und niemals hat es sich verleugnet, so lange ich an Ihrer Universität meinem zwiefachen Beruf oblag. Und als ich im Frühling 1835, um mich ganz der Thätigkeit des akademischen Lehrers widmen zu können, Göttingen, meine zweite Heimat in mehr als einer Beziehung, mit Marburg zu vertauschen im Begriff stand, da gab mir dieses Wohlwollen das Geleit durch das Ehrengeschenk der höchsten akademisch-theologischen Würde.

*

Dafür Ihnen meinen Dank öffentlich zu bezeugen hat es mir bisher an einer schicklichen Gelegenheit gefehlt; aber die ernste Mahnung, die in der Würde an sich selbst und in dem Vertrauen der Verleihenden liegt, habe ich nicht vergessen. Diese Mahnung ist es, die mir auch bei Abfassung dieser Schrift mannichfach vorgeschwebt hat; darum wie viel oder wenig von dem Inhalt derselben sich Ihrer Zustimmung erfreuen mag, die aufrichtige Anhänglichkeit an das unveräußerliche Kleinod unsrer Kirche, zu dessen Bewahrung ihre Doktoren der Theologie besonders verpflichtet sind, an den Geist der freien wissenschaftlichen Forschung, der keine andere Auktorität anerkennt als den unwandelbaren Grund des göttlichen Wortes in der heiligen Schrift, werden Sie darin nicht vermissen.

Marburg den 9. Juli 1838.

Dr. J. Müller.

An die Herren DD. Lücke und Gieseler.

Auch in dieser neuen Ausgabe überreiche ich Ihnen, hochwürdige Herren, dieses Werk, das Sie bei seinem ersten unvollständigen Erscheinen Ihnen zu widmen mir gestatteten.

Halle den 29. April 1849.

J. Müller.

Aus dem Vorwort zur ersten Ausgabe.

Einer ausführlichen Rechtfertigung des Unternehmens, den vorliegenden Gegenstand zu bearbeiten, glaubt sich der Verfasser überheben zu dürfen. Wenn es gewiß ein erfreuliches Zeichen unsrer Zeit ist, daß auf dem Gebiet der Theologie das positiv-dogmatische Interesse sich wieder kräftiger zu regen beginnt: so ist doch sehr zu wünschen, daß es nicht eine voreilige Befriedigung suche in immer neuen Darstellungen des Ganzen. Wir wollen einigen ausgezeichneten Versuchen in dieser Richtung, wie sie die neueste Zeit hervorgebracht hat, ihren hohen Werth keinesweges streitig machen; aber was wir vorerst noch am dringendsten bedürfen, das sind Bausteine, zu Tage gefördert aus dem unerschöpflich reichen Schacht der heiligen Schrift und des darauf ruhenden christlichen Bewußtseins, es sind umfassendere Vorarbeiten über einzelne Lehrstücke, besonders über die Kernpunkte der christlichen Lehre. Aus diesem Gesichtspunkte sind in vorliegender Schrift die Untersuchungen über einen Gegenstand geführt, dessen tiefeingreifende Bedeutung für die christliche Glaubenslehre Niemand in Abrede stellen wird. Dem Verfasser wenigstens ist es schon damals, als er zu den Füßen seines geliebten und verehrten Lehrers N e a n d e r saß, zur unerschütterlichen Ueberzeugung geworden, daß das Christenthum durch und durch p r a k t i s c h im höhern und innerlichern Sinne ist, daß Alles in ihm sich auf den großen Gegensatz von S ü n d e und E r l ö s u n g bezieht, und daß es unmöglich ist das eigentliche Wesen des Christenthums, die Erlösung, wahrhaft zu verstehen, so lange man die Sünde nicht gründlich erkannt

hat. Wenn irgendwo, so kämpft hier die christliche Theologie pro aris et focis, wenn sie deistische Verflachungen und pantheistische Verflüchtigungen von dieser Lehre abwehrt.

Oder müssen wir im Ernst fürchten, daß diesen Untersuchungen ihr Gegenstand sich um so mehr entziehe, je fester sie ihn zu fassen streben? Wäre es vielleicht rathsamer, die dunkle Gestalt der Sünde unenthüllt in der schweigenden Tiefe des Gefühls stehen zu lassen? Verhält es sich wirklich so, wie ein berühmter Schriftsteller unsrer Zeit es gelegentlich darstellt, daß dieser Widerspruch in unserm Dasein, wenn ihn der Mensch sich nahe rücke, seine eigentliche Bedeutung verliere, so daß wir an der Stelle des tiefsten Geheimnisses nur leere Worte behalten, welche das religiöse Grauen vor der Sünde nur zu leicht vernichten? Gewiß, wenn es auf eine rein spekulative Erkenntniß der Sünde aus bloßen Begriffen, unabhängig von allen empirischen Voraussetzungen, abgesehen ist. Ein solches Bestreben befindet sich zu der Sünde in dem seltsamen Verhältniß, daß es sie, um sie nur überhaupt zum Gegenstande der Betrachtung zu machen, als Sünde leugnen muß. Daß aber ein Denken über die Sünde, welches auf der Basis des christlichen Glaubens ruht, doch zur Vernichtung des religiösen Grauens vor der Sünde führen müsse, könnte wohl nur dann behauptet werden, wenn dieses Grauen Unrecht hätte, oder wenn Rousseau Recht hätte mit seinem Grundsatze: l'homme en commençant à penser cesse de sentir. Das gesunde christliche Gefühl braucht sich vor dem Denken nicht zu fürchten, und das gesunde Denken reißt sich von dem Gefühl nicht los, sondern wie jenes an diesem sich nährt und erfrischt, so findet dieses in jenem seine Bestätigung und sein Verständniß.

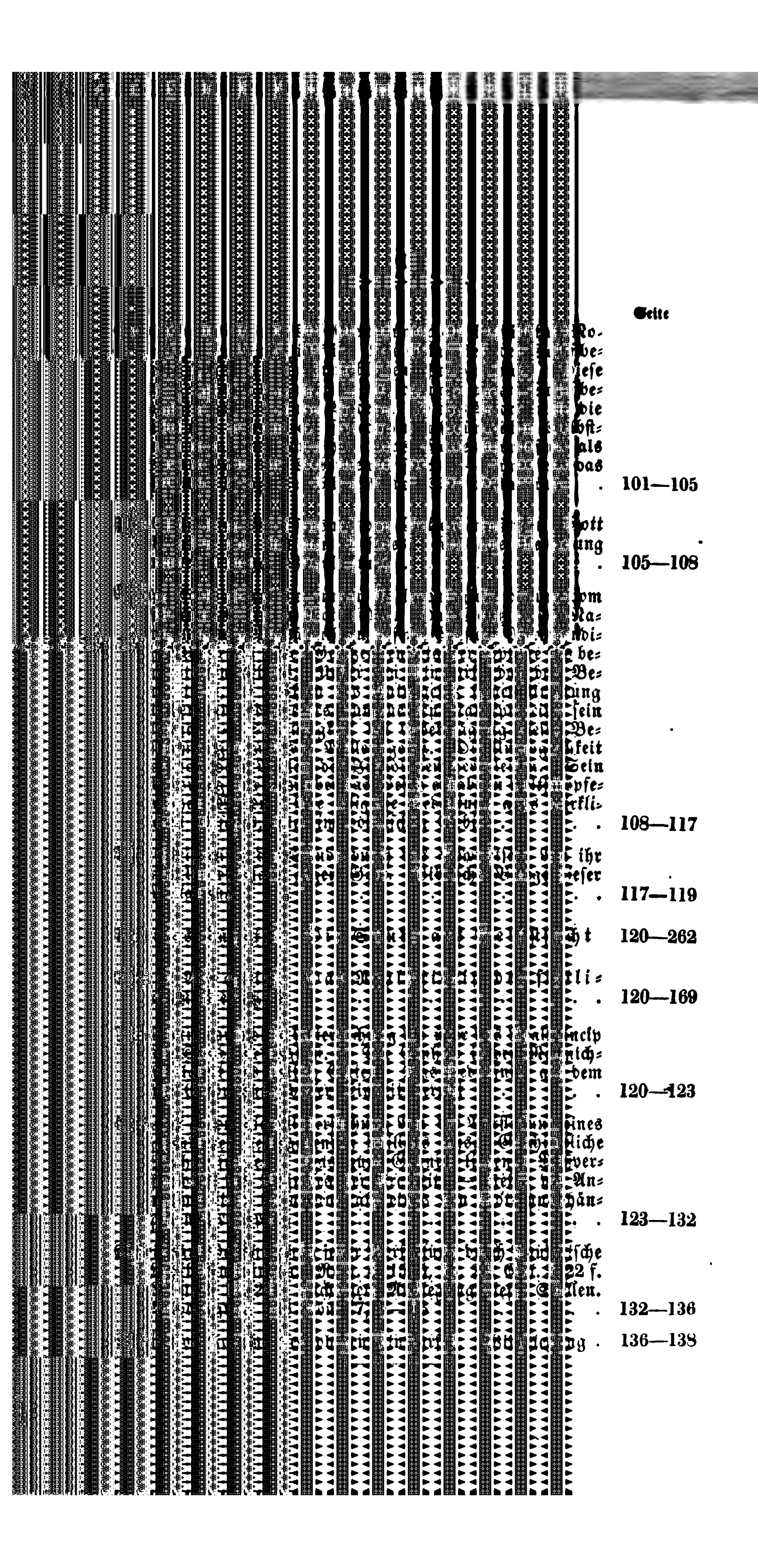
Vorwort zur dritten Ausgabe.

Indem ich denen, welche mitten unter den gewaltigen Gährungen unsers politischen und kirchlichen Lebens Ruhe genug haben, um an den *ausführlichen Untersuchungen* über einen von jenen Interessen scheinbar so weit abliegenden Gegenstand Theil zu nehmen, die dritte Ausgabe dieses Buches darbiete, beschränke ich mich hier auf einige Bemerkungen über das Verhältniß derselben zur vorigen Ausgabe. Die Vermehrungen, die sie erhalten hat, haben ihre Veranlassung vornehmlich in Rothes seitdem erschienener Ethik. Der Verfasser dieses merkwürdigen Buches hat mir schon in der Vorrede förmlich den Fehdehandschuh hingeworfen. Ich habe um so mehr geglaubt ihn aufnehmen zu müssen, weil ich mich mit meinem theuern Widersacher in den höchsten Fragen des menschlichen Lebens Eins weiß. Denn nur unter dieser Bedingung kann die Polemik über einen Gegenstand wie der vorliegende ersprießlich sein; nur wenn ein gemeinsamer Boden, ein Gebiet des Friedens schon von vornherein gegeben ist, wird es möglich sein mit Erfolg im Kriege den Frieden zu suchen. Wo dagegen die Verschiedenheit der wissenschaftlichen Lehren in einem principiellen Gegensatz der ethischen Grundanschauungen wurzelt, da kann es bei dem steten Zurückgehen auf Axiome, die der Gegner nicht anerkennt, nur einen unfruchtbaren Streit geben. Wer sich über den Zwiespalt in unserm sittlichen Leben mit der bekannten Dialektik der Unmittelbarkeit und Vermittelung zu beruhigen vermag und sich die Erlösung durch den heiligen Gottessohn unter den sündigen Menschen verbittet, dem kann ich es nicht verdenken, wenn ihm der Gang und die Resultate meiner Untersuchungen über die Sünde seltsam

vorkommen; für ihn sind die innern Motive, von denen sie getrieben werden, gar nicht vorhanden, oder es fehlt ihm doch ganz an der Empfindung ihrer Stärke. Kommt nun vollends, wie in der Bestreitung dieser Schrift durch Herrn Professor Zeller (theologische Jahrbücher, Jahrg. 1846. 47.), die fixe Vorstellung hinzu, daß der Verfasser einer theologischen Partei angehöre, welche für die Behauptungen ihrer einzelnen Glieder solidarisch hafte, und daß darum seine Sätze nach den anderweitig bekannten Meinungen und Grundsätzen der Partei interpretirt werden müßten, so wäre es gewiß sehr thöricht von dieser Polemik zu verlangen, daß sie doch vor allen Dingen die bestrittenen Gedanken in ihrem Zusammenhange richtig auffassen und darlegen solle; aber nicht minder würde es unbescheiden sein den Lesern Interesse an weitläuftigem Streit mit Angriffen auf solcher Grundlage zuzumuthen. Ohnehin ist gegenwärtig der Pantheismus in seinem Gegensatz gegen den Glauben an den persönlichen Gott, dessen heiliger Wille unser höchstes Gesetz ist, so geschäftig auch in den praktischen Gebieten des Lebens seine Konsequenzen zu ziehen, daß Jeder, der nur sehen will, wohl leicht ein Urtheil gewinnen kann, auf welcher Seite das Heil der Welt steht und auf welcher das Verderben. Wie darin ein wirklicher Fortschritt enthalten ist, so kann man unsrer Zeit in gewissem Sinne dazu Glück wünschen, daß in der Sphäre der Wissenschaft jener Gegensatz sich immermehr in die Frage zusammenzieht, ob es einen festen Unterschied giebt zwischen gut und böse, oder ob dieser Unterschied sich auflöst in dem dialektischen Fluß der sogenannten konkreten Sittlichkeit.

Halle am Sonntag Jubilate 1849.

Uebersicht des Inhaltes.



Seite

Seite

Seite

Einleitung.

Eine Darstellung der christlichen Lehre von der Sünde kann, insofern sie den Leser nicht bloß davon unterrichten will, was in der christlichen Kirche zu verschiedenen Zeiten über diesen Gegenstand, sei es wahr oder irrig, gelehrt worden ist, sondern es unternimmt, so viel sie vermag, die Wahrheit der Sache selbst zu enthüllen, eine zwiefache Aufgabe verfolgen. Sie kann ihre Absicht entweder darauf richten die Lehre Christi selbst und der Apostel aus den Quellen der neutestamentischen Schriften zu ermitteln, was freilich nur dem gelingen kann, der mit der Fähigkeit sich ganz in den eigenthümlichen Gedankenzusammenhang des einzelnen Schriftstellers zu versenken die Macht verbindet das mannigfach Gestaltete zusammenzufassen und in seiner tiefern Einheit zu erkennen. Oder sie kann, ausgehend von dem gegenwärtigen Bewußtsein der Kirche in ihren lebendigen Gliedern, in denen sie ja gewiß von dem Geist, der sie gegründet hat, nicht verlassen ist, die Lehre von der Sünde nach allen ihren wesentlichen Bestimmungen systematisch zu entwickeln suchen. Schlägt sie den zweiten Weg ein, so gewinnt sie damit den Vortheil, sowohl mit abweichenden theologischen Ansichten als auch mit anderweitigen Gedanken und Meinungen über ihren Gegenstand, welche die gegenwärtige Zeit bewegen, sich überall in genaue Beziehung setzen zu können. Denn wenn die wissenschaftliche Behandlung der christlichen Lehre zunächst die Verständigung des christlichen Bewußtseins über seinen eignen Inhalt, über dessen Elemente, Principien, innern Zusammenhang, zu ihrem Zweck hat, so gehört zu dieser Verständigung

wesentlich, daß die christliche Glaubenserkenntniß sich auch über ihr Verhältniß zu andern in der Zeit mächtigen Denkweisen, soweit sie sich mit ihnen in demselben Gebiet berührt, klar werde.

Unter diesen beiden Aufgaben nun kann die Lösung der ersten ganz für sich und ohne die zweite irgendwie mit hereinzuziehen angestrebt werden; ja es liegt in dieser Hereinziehung sogar etwas Bedenkliches, insofern sie leicht dahin führt die Reinheit und Unbefangenheit der historisch kritischen Untersuchungen, wie sie mit jedem biblisch theologischen Problem zusammenhangen, zu trüben. Anders ist es dagegen mit der zweiten Aufgabe bewandt. Diese setzt, namentlich auf dem Boden der protestantischen Theologie, die eingehende Beschäftigung mit der ersten wesentlich voraus und nimmt die Ergebnisse derselben in sich auf. Denn die wissenschaftliche Darstellung einer Lehre aus den Quellen des christlichen Bewußtseins steht zu dem Inhalt der neutestamentischen Schriften in diesem doppelten Verhältniß, daß sie einerseits die weitere Entwickelung der darin enthaltenen Lehrkeime ist, andrerseits an ihm ihre Richtschnur und ihr Korrektiv hat. Ist sie die weitere Entwickelung dieser Lehrkeime, hat sie also jedenfalls die Aufgabe das noch Unbestimmte fortschreitend zu bestimmen, so kann natürlich in dem normativen Verhältniß des Schriftinhaltes zur wissenschaftlichen Darstellung einer christlichen Lehre nicht die Forderung enthalten sein, daß alle einzelnen Bestimmungen durch ausdrückliches Schriftzeugniß begründet werden müssen. Vielmehr läßt es sich bei diesem Grundverhältniß wohl begreifen, daß nähere Bestimmungen eines Lehrmomentes, die einander entgegenstehen, sich zuweilen mit gleicher Ueberzeugung — und mit gleichem Recht und Unrecht — auf die h. Schrift berufen. Jene Forderung ist auch schon durch die Anerkennung ausgeschlossen, daß das Neue Testament uns die christliche Lehre als eine mannigfach gestaltete, hindurchgegangen durch die verschiedenen Eigenthümlichkeiten der Apostel, über-

liefert; denn Niemand, der mit der Anerkennung einer Mehrheit apostolischer Lehrtropen einen bestimmten Sinn verbindet, wird dann noch eine buchstäbliche Uebereinstimmung aller einzelnen Vorstellungen erwarten. Nichts desto weniger bleibt der substantielle Inhalt der h. Schrift dem christlichen Denken der Prüfstein, an dem es seine eignen Resultate immer auf's neue richtet, und nicht eher wird es sich derselben wahrhaft gewiß, als bis es sich ihrer Bestätigung durch diesen Inhalt der h. Schrift oder wenigstens ihrer Vereinbarkeit mit demselben versichert hat. Allerdings ist es zunächst die innere Quelle des christlichen Bewußtseins, aus der es schöpft; aber dieses Bewußtsein selbst bedarf einer solchen Norm, weil es für sich genommen, wiewohl es nur in den lebendigen Gliedern der christlichen Kirche wirklich ist, doch gegen die Einmischung fremdartiger und trübender Elemente keine Sicherheit hat. Auch kann die theologische Auffassung ihm leicht ein Gepräge aufdrücken, das seiner wahren Natur widerstreitet, wenn die wissenschaftliche Feststellung der Lehre nicht einen objektiven Stützpunkt hat, an welchem die Richtigkeit ihrer Aussagen von Thatsachen des christlichen Bewußtseins sich messen läßt. Die Bestimmtheit des religiösen Bewußtseins, von der sie zunächst ausgeht, macht sich zwar unmittelbar als ein innerlich Erfahrenes, Erlebtes geltend; aber sie ist doch selbst erst durch göttliche Offenbarung im menschlichen Geiste geworden; wie dürfte darum ihre theologische Entwickelung sich von den ursprünglichen Zeugnissen dieser Offenbarung losreißen *)?

Wenn wir also für die hier unternommene Behandlung

*) Für die genauere Bestimmung dieses Verhältnisses ist auf Dorners scharfsinnige Darlegung des Zusammenhanges zu verweisen, in welchem das materiale Princip des Protestantismus durch seinen eignen Inhalt zum formalen hindrängt, in seiner Schrift über das Princip unserer Kirche nach dem innern Verhältniß seiner beiden Seiten. 1841.

der Lehre von der Sünde uns die zweite Aufgabe wählen, so werden wir uns doch bei jeder neuen Stufe, welche unsre Untersuchung ersteigt, immer wieder an dem Inhalt der heiligen Schrift zu orientiren und uns dadurch die Ueberzeugung zu verschaffen haben, daß wir vom rechten Wege nicht abgeirrt sind.

Indem wir uns aber anschicken die christliche Lehre von der Sünde in dieser weitern Ausführung darzustellen, gewinnt eine Seite dieser Lehre für uns die eingreifendste Bedeutung, welche für jene engere Fassung der Aufgabe ganz zurücktritt. Es ist die spekulative Seite. Denn daß diese Lehre wesentlich eine solche Seite hat, daran läßt die Erwägung ihrer innern Natur sowie der Natur des größern Ganzen, dem sie angehört, nicht zweifeln.

In unsrer Zeit darf ein Schriftsteller nicht hoffen sich mit seinen Lesern über das Verhältniß der christlichen Lehre zur Spekulation irgend zu verständigen, ehe er ihnen nicht Rechenschaft abgelegt hat, was er unter Spekulation versteht. Denn keine irrigere Meinung giebt es, als daß dieß ein fester Begriff sei, über dessen Bedeutung eine allgemeine Uebereinstimmung herrsche. Vielmehr muß er nothwendig sehr verschieden aufgefaßt werden in dem Maße, in welchem die ganze Geisteswelt der Denkenden von verschiedenen Grundprincipien beseelt ist. Diese Gegensätze des Lebens vermag keine Erkenntnißtheorie zu indifferenziren; die Theorie ist vielmehr selbst von ihnen abhängig.

Indessen giebt es bei den daraus entspringenden Abweichungen in der Begriffsbestimmung des spekulativen Denkens doch ein Gemeinsames, worin Alle einverstanden sind. Alle setzen der Spekulation die Reflexion entgegen, ein Denken, welches es mit einem Gegebenen zu thun hat und sich dasselbe durch fortgesetztes Scheiden und Verknüpfen seiner Elemente aneignet. Ist dieser Gegensatz richtig, so ist es dem spekulativen Denken wesentlich nicht von einem Gegebenen als seinem Ge-

genstande auszugehen, sondern von Bestimmungen, welche das Denken in sich selbst als nothwendige und nichts Anders voraussetzende Anfänge alles Seins wie Denkens findet. In diesem Sinn ist allerdings alles spekulative Denken apriorischer, alles reflektirende aposteriorischer Natur. Damit tritt der Empirismus, der den Ursprung unsrer Erkenntniß lediglich in der Erfahrung findet, in nothwendigen Gegensatz nicht bloß gegen dieß oder jenes spekulative System, sondern gegen die Spekulation als solche; sein Denken geht vom Wahrnehmen und Beobachten aus und duldet nicht die Ableitung aus Principien, die dem Geiste unabhängig von aller Erfahrung gewiß sind; es hat noch einen Anspruch an den Namen der Philosophie, so lange es die Erkenntniß eines Allgemeinen und Nothwendigen wenn gleich nicht zu seinem Ausgangspunkte, so doch zu seinem Ziele macht; aber es ist wesentlich an die Form der Reflexion gebunden.

Die weitern Bestimmungen über das Wesen spekulativer Erkenntniß müssen sehr verschieden sein, je nachdem dabei von den Principien des Pantheismus oder des Theismus ausgegangen wird. Unverkennbar ist die stärkste Strömung unserer deutschen Litteratur noch immer die, welche aus den Quellen pantheistischer Anschauungsweisen entspringt; nicht bloß in der Philosophie, sondern auch in den andern Wissenschaften, und am entschiedensten vielleicht in der schönwissenschaftlichen Litteratur, läßt sich ihre Vorherrschaft nachweisen; ja die religiösen und politischen Erschütterungen der neuesten Zeit haben es mannigfach offenbar gemacht, wie tief diese Vorstellungsweisen einem großen Theil unseres Volkes schon in Fleisch und Blut eingewachsen sind. Nachdem der deistische Rationalismus wenigstens in der wissenschaftlichen und ästhetischen Litteratur aufgehört hat eine Macht zu sein, hat sich der Pantheismus in sein Erbe gesetzt; unreine Zwittergestalten haben vergeblich versucht ihm

den Besitzstand anzufechten; es ist ihm gelungen sich zum Vorurtheil des Zeitgeistes zu machen, was den großen Vortheil gewährt, daß er fremde Denkweisen nicht mehr im Zusammenhange mit ihren eignen Principien zu beurtheilen und zu bestreiten braucht, sondern sie, als verstände sich das Recht dazu ganz von selbst, lediglich mit seinem Maßstabe messen kann.

Der Pantheismus nun vermag den Begriff der Spekulation mit ihrer Grundfrage nach dem Verhältniß zwischen Unendlichem und Endlichem natürlich nur nach der Kategorie der Immanenz oder richtiger der substantiellen Identität zu bestimmen. Setzt er das Wesen der Spekulation darein, daß sie Alles im Absoluten erkenne, von ihm ableite, zu ihm zurückführe, alle Gegensätze des Verstandes in ihm zur Einheit aufhebe, so ist sein Absolutes nicht ein an sich relationsfreies, in sich gegründetes und in sich vollendetes seiendes Denken und denkendes Sein, sondern eben nur das nothwendige Princip der Welt, welches durch den Weltproceß sich seine Absolutheit vermittelt, die absolute Welteinheit. Aus der so aufgefaßten Kategorie der Immanenz folgt ferner, daß diese Spekulation wie eine unverbrüchliche Nothwendigkeit so eine strenge Stetigkeit für die Ableitung des endlichen Seins in seiner ganzen Fülle von dem Urprincip aus, für die Entwickelung der sich wechselseitig tragenden, zur Totalität sich ausbreitenden und in ihr eignes Centrum zurückkehrenden Bestimmungen fordern muß. Nun ist zwar diese Forderung in den pantheistischen Systemen selbst bisher ein bloßes Postulat oder, wo sie sich für erfüllt ausgab, eine leere Versicherung geblieben. So wird zwar von Spinoza behauptet, daß aus dem unendlichen Wesen Gottes alle Dinge mit derselben Nothwendigkeit und auf dieselbe Weise abfolgen, wie aus dem Wesen des Dreiecks (ex natura trianguli) von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich sind zweien rechten. Allein was ist das Anders

als leere Großsprecherei, die übrigens ihre spekulative Ehre in der tiefsten Erniedrigung des unendlichen Wesens Gottes sucht, wenn nun doch die Modi als Affektionen der Substanz im Grunde nur vorgefunden werden und auf keine Weise gezeigt wird, wie die Substanz dazu kommt überhaupt Modi in sich zu setzen oder zu haben? Und steht es besser mit dieser Nothwendigkeit, nach der jede Bestimmung sich aus den vorigen in der unzerbrechlichen Kette des dialektischen Processes erzeugen soll, in dem panlogischen System Hegels, welches aus der Logik zur Natur nicht anders zu kommen weiß als durch den verzweifelten Entschluß der logischen Idee „sich aus sich selbst zu entlassen?“ — Aber trotz dieser verunglückten Experimente bezeichnet die obige Forderung doch sehr wohl den Geist und die Aufgabe dieser spekulativen Richtung, und die Spekulation des christlichen Theismus läßt sich unvermerkt in den Zauberkreis des Pantheismus hineinziehen, wenn sie so arglos ist diese Forderung als ein Axiom aller Spekulation — in dem Wahne, daß sie ja eben nur die Methode, nicht den Inhalt angehe — anzuerkennen. Wäre das spekulative Denken wirklich durch seinen Begriff an dieses Gesetz gebunden, so würden wir auf dem Standpunkte des christlichen Theismus nur urtheilen können, daß die Abkunft des endlichen Seins aus dem Absoluten eben nicht Sache der Spekulation sei, sondern daß wir genau nur so viel davon wissen könnten, als uns Gott durch positive Offenbarung mitgetheilt hätte. Eitle Anmaßung wäre es, die Schranke unsers spekulativen Denkens zur Schranke Gottes machen und ihm nicht gestatten zu wollen, daß er den Uebergang von sich zum andern Sein durch die freie That bilde, weil er uns sonst die Cirkel unsrer Schul-Metaphysik verwirren und uns die Kette des logischen Processes, ohne die es doch aus wäre mit unsrer Spekulation, zerreißen würde. Unter dieser Voraussetzung wäre dann freilich der Aussöhnung zwischen Religion und Spekulation

jede Möglichkeit abgeschnitten; denn die Religion weiß ein- für allemal nichts von einer Gottheit, welcher alle geistigen Organe fehlen, um durch ihre That eine Welt hervorzubringen. Auch der Religion ist das Streben wesentlich die Welt von Gott aus und Gott in seinem Verhältniß zur Welt zu erkennen; aber ihre Grundstimmung in diesem Streben ist das Bewußtsein, daß sie es hier nicht mit einem Objekt zu thun hat, das sich erkennen lassen muß, weil es dem Erkennenden unterworfen, selbst Moment seines Wesens ist, sondern mit dem Objekt, dem gegenüber wir wahrhaft Subjekt sind, ihm unterworfen und seiner Selbstmittheilung gewärtig, damit es uns nicht, wenn wir pochend auf die unwiderstehliche Macht unsers Begriffsformalismus Schätze der Erkenntniß zu heben vermeinen, durch eine göttliche Ironie begegne, daß wir Kohlen statt Gold davontragen. — Indessen ist es zum Glück eben nur eine unbefugte Einschränkung des Begriffs der Spekulation, durch die sie an das so verstandene Princip der Immanenz gebunden werden soll. Es läßt sich, zwar nicht aus den Leistungen dieses Princips in der Geschichte der Philosophie, wohl aber aus der innern Natur desselben erweisen, daß nur unter seiner Voraussetzung die Spekulation ein in sich schlechthin abgeschlossener nach derselben Methode von Anfang bis zu Ende lückenlos fortschreitender Zusammenhang vollkommen gleichartiger Erkenntnißelemente werden kann; aber wer bürgt dafür, daß diesem Zusammenhange das Wesen und die Wirklichkeit des Objektes entspricht? daß nicht bei diesem Verfahren der Geist, weil er dem Objekt schlechterdings nur gestatten will sich einer bestimmten Seite seines Wesens zu enthüllen, in einer selbsterzeugten Gedankenwelt eben nur diese Seite seines eignen Wesens abspiegelt? Das ist ächte Philosophie, welche die Wahrheit unbedingt höher schätzt als die wissenschaftliche Form, welche entschlossen ist jede Methode zu zerbrechen und den Bau einer neuen zu beginnen, so-

wie sie sich überzeugt, daß jene in ihrer ganzen Anlage zu eng ist, um die Wirklichkeit zu fassen.*)

Neuerlich hat Rothe in seiner Ethik zu §. 2. der Einleitung das Wesen spekulativer Erkenntniß und den Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Spekulation auf eindringende Weise erörtert, und von einem Standpunkte persönlichen Glaubens, der so entschieden der des christlichen Theismus ist, daß wir überzeugt sein können: dieser spekulative Theolog würde eher aller spekulativen Methode den Rücken kehren, ja nichts wissen wollen über den Katechismus hinaus, als einer Methode trauen, die ihm in ihren Resultaten den persönlichen Gott, das Du unsers Gebetes, entrisse. — Das gemeinsame Wesen aller spekulativen Erkenntniß bestimmt er dahin, daß sie von einem Urdatum ausgehe, welches sie als unmittelbar gewiß geltend zu machen berechtigt sei, und aus ihm mit innerer logischer Nothwendigkeit ein System von Gedanken, immer einen aus dem andern entfaltend, entwickele. „Dieses System von apriorisch erzeugten Gedanken muß, wenn die Spekulation gelungen sein soll, das schlechthin entsprechende gedankenmäßige Bild des Universums (im allerweitesten Sinne des Wortes, Gott selbst mit einbegriffen) sein; aber die spekulirende Arbeit selbst nimmt gar keine Rücksicht darauf, daß und ob es ein solches daseiendes Universum giebt, und wie die Begriffe, welche sie konstruirt, sich zu dieser Wirklichkeit verhalten, sondern folgt, ohne seitwärts zu blicken, — lediglich der logischen Nöthigung, mit welcher der jedesmal gewonnene Begriff vermöge seines Verhältnisses zu allen übrigen aus seiner innern Frucht-

*) Vgl. über die Stellung der christlichen Theologie zu dem Princip der Immanenz in der engsten Auffassung seines Begriffs, wie sie namentlich der Straußschen Dogmatik zum Grunde liegt, meine kleine Schrift: Das Verhältniß der dogmatischen Theologie zu den antireligiösen Richtungen der gegenwärtigen Zeit. 1843.

barkeit heraus neue Begriffe gebiert.“ Der Unterschied der philosophischen und theologischen Spekulation beruht nur auf der Verschiedenheit des Urdatums, von dem beide ausgehen; dort ist es das Selbstbewußtsein, hier das Gottesbewußtsein; die Methode in beiden ist dieselbe; auch die theologische Spekulation ist durch das immer sich selbst gleiche logisch-dialektische Gesetz, und durch dieses allein, schlechthin gebunden; die spekulative Operation selbst muß sich schlechthin unabhängig erhalten von der Frömmigkeit und darf, so lange sie sich noch vollzieht, nicht hinüberschielen auf das fromme Gefühl, sondern erst, wenn sie abgeschlossen ist, ihr Resultat vergleichen mit dem religiösen Bewußtsein, um es, wenn es nicht mit ihm übereinstimmt, wieder zu zertrümmern und einen neuen Bau zu beginnen.

Versuchen wir, wie weit wir diese Bestimmung des fraglichen Begriffes uns anzueignen vermögen, so sind wir darin mit Rothe einverstanden, daß alle spekulative Erkenntniß auf ein in sich zusammenhangendes System ausgeht. Allerdings können wir diese Richtung auf systematischen Zusammenhang nicht als etwas betrachten, was der Spekulation ausschließlich eigen wäre. Auch das empirische Erkennen, insofern es doch nicht bloß diese einzelne Empfindung, Wahrnehmung, sondern eben Erkennen ist, hat zu seiner stillschweigenden Voraussetzung die Zusammenstimmung aller Empirie; als schlechthin einzelne würde die einzelne Erfahrung nie der gedankenmäßigen Form des Urtheils fähig sein. Doch eignet der spekulativen Erkenntniß dieser Charakter im höchsten Maß, nicht bloß weil es in ihrem Begriff liegt ihren systematischen Zusammenhang bis zu den einfachsten Anfängen des Denkens zurückzuführen, sondern auch weil es ihr wesentlich ist sich denselben ausdrücklich zum Bewußtsein zu bringen, das Einzelne in bestimmtem Bezug auf das organische Ganze der Erkenntniß, dessen Glied es ist, zu bestimmen. Aber wenn nun Rothe dieses systematische Ganze der Erkenntniß

sofort als ein rein a priori durch den logischen Proceß erzeugtes setzt, als könne es nur unter dieser Bedingung System sein, so müssen wir selbst auf seinem Standpunkte diesen engen Begriff des Systems als eine nicht zu rechtfertigende apriorische Beschränkung des spekulativen Erkennens und insofern als einen Cirkel betrachten. Jenes Ganze der Erkenntniß soll doch ein Abbild des wirklichen Universums sein; ja die empirische Wirklichkeit wird von Rothe ausdrücklich als Prüfstein anerkannt, an dem über die Richtigkeit der Spekulation zu entscheiden ist; wie nun, wenn es an der geforderten Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit darum fehlt, weil es in dem realen Zusammenhange des Seins lebendige Synthesen giebt, die des nothwendigen Denkens spotten, Wendepunkte neueintretender Principien, deren Wirksamkeit sich einmal aus bloßer Logik nicht konstruiren läßt? Soll auch dann das Denken dabei beharren sich von der Wirklichkeit schlechthin zu trennen, um sein Universum rein aus sich selbst zu erzeugen? „Hängt die Philosophie,“ wenn sie uns nicht die Wirklichkeit tiefer verstehen lehren will! —

Wenn nun Rothe der Spekulation als theologischer weiter einschärft sich, bis sie als System vollendet ist, alles Hinüberschielens nach dem Inhalt der christlichen Frömmigkeit zu enthalten, so erkennen wir an, daß jede Entwickelung bestimmter Erkenntniß, die von einem Grundgedanken als ihrem Keim ausgeht, zunächst nur ihrem eignen innern Triebe folgen kann, ohne diese Selbstentfaltung durch Vergleichung der einzelnen Elemente mit einzelnen Aussagen des religiösen Bewußtseins oder auch mit einzelnen Aussprüchen der heiligen Schrift zu unterbrechen. Auch diese Bestimmung ist der spekulativen Erkenntniß nicht eigenthümlich; sie macht sich nothwendig auch in einer solchen Behandlung der Glaubenslehre geltend, die aller spekulativen Elemente sich möglichst zu entschlagen strebt, so gewiß es überhaupt zu wirklicher Gedankenentwickelung in ihr kommt.

Während dieser Thätigkeit ist die ganze Aufmerksamkeit des Geistes auf den Inhalt und die innere Verknüpfung der einzelnen Gedankenmomente gerichtet, und erst, wenn ein Ergebniß gewonnen ist, vergleicht er es mit dem, was ihm sonst schlechthin feststeht, um es, wenn es ihm widerstreitet, zu verwerfen. Aber Rothe gebietet uns ein ganzes System spekulativer Theologie zu bauen, ohne eine solche Vergleichung anzustellen. Dieß gemahnt uns nun wie eine künstliche und gewaltsame Abstraktion der Schule, die wir im Leben an nichts recht anzuknüpfen wissen. Liegen denn in unserm Geiste Spekulation und Frömmigkeit wie in zwei abgeschlossenen Fächern neben einander? Ist nicht der Kern des christlichen Bewußtseins, wo er wirklich ist, das alldurchdringende, allbeseelende Princip des geistigen Lebens? Ist es aber dieß, dann kann von keinem „Hinüberschielen nach der Frömmigkeit“ die Rede sein. Unmittelbar und unabweislich wird es sich dem Denkenden verrathen, ob das System, welches in seinem Geiste werden will, mit seinem christlichen Glauben in innerm Einklang steht oder ihm principiell widerstreitet. Es ist dabei auch wohl zu beachten, daß es sich für ein gesundes christliches Bewußtsein ja nicht bloß um das Verhältniß des spekulativen Denkens zu einem unbestimmten „frommen Gefühl“ handelt, sondern um sein Verhältniß zu einer bestimmten Glaubenserkenntniß. Diese ist selbst schon ein Entwickeltes, in sich Besondertes; in ihr sind Urtheile enthalten auch über Gegenstände, welche die Spekulation nach ihrem Princip bestimmt; wie wäre da ein wechselseitiges Ignoriren möglich?

Rothe wird uns erlauben müssen von dem Werthe eines Systems logischer Begriffe für die Erkenntniß der Wahrheit etwas weniger groß zu denken.*) Als das eigentlich Bewegende

*) Freilich finden sich bei Rothe selbst hierüber auch Aeußerungen von grade entgegengesetzter Art. Nach S. 8. muß das System von apriorisch erzeugten Gedanken, wenn es gelungen sein soll, das

und Vorwärtstreibende im spekulativen Denken können wir nicht das logische Gesetz betrachten, sondern das sind konkrete Gedanken und Anschauungen. Darauf beruht es, daß in jedem System der Philosophie zugleich die geistige Eigenthümlichkeit sei-

schlechthin entsprechende gedankenmäßige Bild des Universums sein, was nach der Fassung des letzten Begriffs auch eine erschöpfende und in ihrer Form adäquate Erkenntniß Gottes in sich schließt. Nach S. 10. dagegen *ist es ein läppischer Wahn, auf den kein gesunder spekulativer Kopf verfallen wird, daß es ihm mit seiner Spekulation wirklich gelingen könne das Universum vollständig und richtig in Begriffen nachzubauen.* Wir sind damit vollkommen einverstanden, meinen aber eben darum, daß der spekulative Denker sich seine Aufgabe nicht so stellen darf, wie er von vorn herein gewiß weiß, daß ihm ihre Lösung schlechterdings nicht gelingen kann, sondern nur so, wie sie überhaupt lösbar ist; denn von einer bloßen Gymnastik des Geistes soll doch hier nicht die Rede sein, sondern von realer Erkenntniß. Ist er „*tief überzeugt davon, daß alles unser Wissen Stückwerk ist,*" so wird ihn dieß allerdings nicht abhalten an die Förderung desselben seine ganze Kraft zu setzen; aber darauf kann er nicht ausgehen ein *schlechthin entsprechendes Bild des Universums, welches eben nicht Stückwerk ist,* zu geben. Ja es ist ein unmittelbarer Widerspruch eine Aufgabe sich zu setzen mit dem Bewußtsein, daß sie schlechterdings unlösbar sei; dann ist sie eben nicht mehr wirklich Aufgabe. Auf das scheinbar gleiche Verhältniß zur sittlichen Idee, zur Aufgabe der Heiligung kann man sich hier nicht berufen; der Christ weiß, daß er dieses Ziel einst wirklich erreicht haben wird in der Vollendung des göttlichen Reiches; von jener Aufgabe eines dem Universum schlechthin entsprechenden Begriffssystems aber weiß er, daß sie überhaupt niemals gelöst werden wird, nicht in diesem Aeon, was auch Rothe zugiebt, aber auch nicht in dem zukünftigen; denn in ihm soll an die Stelle der gegenwärtigen Erkenntnißart, auch der spekulativen — der Erkenntniß per speculum 1 Kor. 13, 12. — das Schauen treten. Oder soll, was die allen einseitigen Apriorismus bedrohende Konsequenz ist, die eigentliche Aufgabe doch am Ende darein gesetzt werden, dem dialektischen und systematisirenden Triebe des Geistes Befriedigung zu schaffen in einem wissenschaftlich konstruirten Ganzen, welches nur in sich selbst seinen Werth hat, nicht in seinem Verhältniß zur Wahrheit? — Uebrigens ist es unter keiner Bedingung zulässig, Gott und die Welt in den Begriff des Universums zusammenzufassen, weil dann die Welt als die Ergänzung Gottes gedacht werden müßte, was der Idee des Absoluten widerstreitet. Gott ist ein Universum in sich, die Welt mag sein oder nicht sein.

nes Urhebers sich entschieden ausprägt. Dieß stimmt denn allerdings übel zusammen mit dem wundersamen Phantom von einer Selbstbewegung des Begriffes, die in ihrem nothwendigen Proceß allen Inhalt der Wahrheit aus sich selbst erzeugt, und der das Subjekt nur zuzusehen hat. Indessen haben wir uns schon überzeugt, daß auch Rothe an die Realität dieses Phantoms nicht wirklich glaubt. — Die dialektische Ausbildung eines Systems soll uns zunächst nur ein Begriffsnetz liefern, das umfassend und elastisch genug ist, um den Inhalt des Bewußtseins aufzunehmen und sich ihm anzuschmiegen; und grade in einem System der Ethik, das so verschiedene Stimmen friedlich zu Einem Chor zu vereinigen weiß, läßt es sich am wenigsten denken, daß es sich anders verhalte. — Der Geist, der seine innere Einheit nicht eingebüßt hat, wird seinen logischen Operationen grade so weit trauen, als er dem Leben traut, dessen er sich theilhaftig weiß. Es soll nicht geläugnet werden, daß die Bildung eines strengen und allumfassenden Zusammenhanges der Gedanken auch die Kraft hat den Geist zur Erzeugung neuer Erkenntnisse zu reizen, indem sie ihm die Lücken der Erkenntniß zum Bewußtsein bringt, die der Ausfüllung bedürfen; aber ihr vornehmster Werth wird immer in der Kritik bestehen, welche sie gegen die eigne Gedankenwelt übt durch Entdeckung und Ausscheidung widerstreitender Elemente. Nur bei dieser die abstrakte Selbstständigkeit jener Funktion aufgebenden Ansicht wird es sich erklären lassen, daß philosophische Systeme von sehr verschiedenen, ja einander entgegengesetzten Ausgangspunkten, je weiter sie in das Gebiet des Konkreten vordringen, desto mehr der Regel nach einander sich nähern; das geistige Leben der Urheber hält die Gemeinschaft fest, die die abstrakten Principien der Systeme verleugnen.

Aber während Rothe auf der einen Seite den apriorischen Charakter der Spekulation so hoch spannt, stellt er andrer-

seits Sätze auf, die denselben wenigstens in der theologischen Spekulation gänzlich zerstören. Die theologische Spekulation unterschied sich nach dem Obigen von der philosophischen durch das Urdatum, von welchem sie ausgeht, das Gottesbewußtsein. Aber da dieselbe immer eine eigenthümlich bestimmte ist, soll ihr Urdatum für uns nicht bloß das Gottesbewußtsein schlechthin, sondern das christlich fromme, ja das evangelisch christliche Bewußtsein sein nach S. 23. 24. Allein das ist gar nicht ein einfaches Urdatum, welches für das spekulative Denken des Theologen den Ausgangspunkt, der nicht wieder andre Ausgangspunkte voraussetzt, hergeben könnte, sondern es ist eine summarische Ueberschrift über eine Fülle von konkretem Inhalt; und wie ein Denken, welches dieß evangelisch christliche Bewußtsein zu seinem keiner weitern Begründung bedürftigen Axiom machen und nur von ihm aus zu weitern Bestimmungen fortschreiten wollte, überhaupt Spekulation, spekulative Theologie sein soll, läßt sich darum nicht einsehen. Das eigentlich Spekulative liegt unstreitig in der Erkenntniß des Allgemeinen und in der Erkenntniß des Besondern und Eigenthümlichen vom Allgemeinen aus und im Allgemeinen; hier aber würde der konkreteste Inhalt zur ausdrücklichen Voraussetzung gemacht und damit an die Stelle des Allgemeinen gesetzt. Am wenigsten würde eine solche theologische Spekulation — wie wir sie übrigens, beiläufig bemerkt, in dieser theologischen Ethik auch nicht finden können — gegenüber der Philosophie berechtigt sein, es als einen Vortheil geltend zu machen, daß ihr Urdatum im Vergleich mit dem der Philosophie das inhaltsvollere sei, S. 17. Die Philosophie würde uns nur antworten: das mag eine Bequemlichkeit für euch sein, aber grade darum ist es ein Nachtheil für den wissenschaftlichen Werth eures Spekulirens. Die Verwechselung ist leicht zu entdecken, die Rothe verleitet hat das, was dem theologischen oder religiösen Subjekt als solchem schlechthin und unmittelbar ge-

wiß ist, zum Urdatum seiner Spekulation zu machen. Die subjektive Gewißheit, die für sich keiner weitern Begründung bedarf, ist für das objektiv Ursprüngliche, nothwendig Axiomatische genommen. Nicht was dem Subjekt das Gewisseste ist, kann die Spekulation, sei es des Philosophen oder des Theologen, zu ihrem Axiom machen, sondern was sich durch eine strenge Nothwendigkeit des Denkens als solches erweist. —

Ob es überhaupt einen festen Unterschied zwischen theologischer und philosophischer Spekulation geben könne, wird weiter unten erhellen; auf die Verschiedenheit des Ausgangspunktes, wie sie Rothe faßt, läßt er sich nicht gründen. Es ist nicht bloß unzulässig die philosophische Spekulation an das Selbstbewußtsein, die theologische Spekulation an das Gottesbewußtsein als an ihre eigenthümlichen Urdata zu binden, sondern weder das eine noch das andre vermag überhaupt Ausgangspunkt der Spekulation zu sein. Das Selbstbewußtsein nicht — denn wir haben gar nicht ein Bewußtsein von unserm Selbst als einem schlechthin Ursprünglichen, zu seiner Möglichkeit nichts Anders Voraussetzenden, sondern wir finden uns in unserm Selbstbewußtsein bedingt; ja unser Selbstbewußtsein verwirklicht sich überall nur so, daß wir uns zugleich und in demselben Akt des Andern bewußt werden, von dem wir uns unterscheiden; wie sollte nicht also das Bewußtsein, daß es ein Sein außer uns giebt, dasselbe Recht haben Ausgangspunkt der Spekulation zu sein? Am wenigsten wird sich von Cartesius, der, wie es in der Geschichte der Philosophie herkömmlich ist, auch von Rothe als Urheber dieses Ausgangspunktes bezeichnet wird, behaupten lassen, daß er denselben wirklich zu einem haltbaren Anfang des Denkens gemacht habe. Sein cogito, ergo sum ist freilich so unangreifbar gewiß wie jede andre Tautologie, soll ihm aber nach seinen unzweideutigen Erklärungen nicht einen Anfang alles nothwendigen Denkens, also der

gesammten Metaphysik, sondern den entscheidenden Uebergang aus der Region der bloßen Begriffe in die der realen Existenz, gegenüber dem Zweifel an aller Realität, gewähren. Aber auch diesen Uebergang macht sich Cartesius nicht wirklich zu Nutze; denn was hilft es ausdrücklich herauszustellen, daß es ein Subjekt zur denkenden Thätigkeit giebt, und daß ich mir meiner als dieses Subjektes gewiß bin, wenn aller weitere Fortschritt sich an diesen Punkt so anknüpft, daß nun in diesem Denken, d. h. Vorstellen nach dem Sprachgebrauch des Cartesius, verschiedene Ideen gefunden werden, deren Realität insgesammt abhängig ist von einer ihre Realität durch sich selbst erweisenden obersten Idee? Zu diesem Resultat war eben so gut unmittelbar von der Thatsache des Denkens aus ohne den Umweg über die Existenz des denkenden Subjektes zu gelangen. — Aber auch das Gottesbewußtsein kann dieser Ausgangspunkt nicht sein. Der Grund liegt in früher Bemerktem; der Gedanke Gottes ist ein viel zu voller Begriff des Geistes, als daß ihn das spekulative Denken zu seinem Axiom machen könnte; es würde damit, so zu sagen, die Hauptsache anticipiren. Auch ist es der Spekulation ja wesentlich einen apriorischen Anfang zu haben; die Frage aber, ob es einen apriorischen Beweis für das Dasein Gottes giebt, damit abzuschneiden, daß das Bewußtsein Gottes ohne Weiteres zu diesem Anfang der Spekulation gemacht wird, das wäre ein spekulativ gewiß nicht zu rechtfertigendes Verfahren.

Als Ausgangspunkt kann sich die Spekulation nur den Begriff des Absoluten in seiner abstrakten, negativen Fassung setzen, das Absolute als die Indifferenz, in welcher alle Gegensätze und Unterschiede noch nicht sind, welche aber zugleich die Möglichkeit aller Unterschiede und Gegensätze ist. Dieser Begriff bedarf freilich zu seiner Erklärung andere Begriffe wie jeder, aber in seiner Vollziehung selbst durch das Denken ist er

von allen andern Begriffen und Gedanken unabhängig und geht ihnen wesentlich voran. Nichts desto weniger erfordert auch dieser Ausgangspunkt eine dialektische Rechtfertigung; denn eben dieses, daß er nach dem logischen Verhältniß der erste ist und die Voraussetzung aller weitern metaphysischen Begriffe, muß nachgewiesen werden. Daß dieser Begriff sehr arm an Bestimmungen ist, daß sein Inhalt als solcher auch gar nicht als ein wirklich Existirendes gedacht werden kann, das ist das Schicksal seiner Stelle in der Ordnung metaphysischer Begriffe. Dennoch wird Niemand, der die Geschichte der Philosophie, des Gnosticismus, der Mystik, namentlich der entschieden pantheistischen innerhalb und außerhalb des christlichen Gebietes kennt, seine furchtbar reale Bedeutung für das innere Leben der Menschheit leugnen.

Die Art des Fortschrittes von diesem Ausgangspunkte ist zunächst unstreitig die logisch apriorische. Denn giebt es überhaupt ein spekulatives Denken, so muß die Vernunft im Besitz nothwendiger und allgemeiner Begriffe sein; besitzt sie aber solche Begriffe, so kann sie auch, wo es darauf ankommt ein Erkenntnißganzes zu bilden, nur von ihnen anfangen; ja eben dieses ist das Wesen der Spekulation, daß alles Erkennen sich mit klarem Bewußtsein an diese Anfänge anknüpft und sich im stetigen Zusammenhange mit ihnen erhält. — Stahl bemerkt in der Abhandlung über das Verhältniß der Theologie zur Philosophie, die er seinen „Fundamenten einer christlichen Philosophie" als Anhang beigegeben hat (S. 178.), der Gang aller wissenschaftlichen Forschung sei nicht, wie man anzunehmen pflege, der, daß man von gewissen Daten ausgehe und mit logischer Konsequenz weiter schließe auf das noch Ungewisse, sondern vielmehr der, daß man den bekannten Erscheinungen ein noch Ungewisses, eine Hypothese unterlege und prüfe, ob sie dieselben erkläre. Wir stimmen

diesem Urtheil bei, wenn es auf die ursprüngliche Konception eines umfassenden Gedankenzusammenhanges eingeschränkt wird; aber die Methode seiner Darstellung wird, wenn er anders spekulativer Natur ist, dadurch gar nicht verändert; will er als System erscheinen, so muß er doch seinen Anfang nehmen von den einfachsten Bestimmungen, die nach der Nothwendigkeit des Denkens das Prius aller übrigen sind. Aber nach früherm Bekenntniß sind wir freilich weit entfernt von dem Glauben, daß nun diese Bestimmungen, so wie sie gesetzt sind, wie Automate sich nach ihrer innern logischen Nothwendigkeit zu einem unbekannten Ziele hin zu bewegen beginnen, so daß der Spekulirende mit Esthers Spruch: komme ich um, so komme ich um! sich ihnen blindlings überlassen müßte. Vielmehr bewegen sie sich nur dadurch, daß das denkende Subjekt sie in Bewegung setzt, d. h. daß in seinem Bewußtsein schon anderwärts her eine bestimmte Aufgabe enthalten ist, die sie lösen sollen. Diese Aufgabe ist die Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange, die sie uns sollen verstehen lehren, also auch die höchste Wirklichkeit, die Religion.

Zu diesem Ziele aber schreiten sie nicht in der Art fort, daß jeder Begriff aus sich selbst andere gebiert und diese wieder andere in unerschöpflicher Fruchtbarkeit. Eine solche positive Zeugungskraft besitzen die Begriffe in diesem Schattenreich der logisch-metaphysischen Denknothwendigkeit gar nicht, und kein Negativitätsprincip vermag ihnen durch einen dialektischen Zauber diese Kraft mitzutheilen; das bloße logische Gesetz namentlich giebt uns für den Fortschritt von einer Bestimmung zur andern, streng genommen, nur entweder Analysen schon gewonnener Begriffe oder Negationen, Bezeichnungen dessen, was nach dem Inhalt der vorangehenden Bestimmungen in den folgenden nicht gesetzt werden darf. Mithin schließen sich diese an jene, wenn sie im Verhältniß zu ihnen nicht ein bloßes Her-

vortreten des in ihnen schon Enthaltenen, sondern ein wirklich Andres sind, nur so an, daß ihre Möglichkeit — Denkbarkeit — durch sie bedingt ist. Der Anspruch, den hiernach in dieser Verknüpfung der Momente ein jedes an die ihm folgenden hat, beschränkt sich darauf, daß sie nicht in unauflöslichem Widerspruch mit ihm stehen dürfen; der Satz des zureichenden Grundes hat in diesem Gebiet nur die oben bemerkte analytische Bedeutung. Auf dieser Negativität der bloßen Denknothwendigkeit beruht die zerreibende Macht, die diese gegen alles Positive, Wirkliche ausübt, sowie sie als das allumfassende und allbeherrschende Princip der Erkenntniß geltend gemacht wird; und es ist dann in der That nur die schüchterne Inkonsequenz des denkenden Subjektes, wenn es mit dieser Dialektik nicht endlich auf den puren Nihilismus hinausläuft. Auf konsequente Weise wird es dieses zerstörende Resultat nur dadurch vermeiden, daß es im Bewußtsein jener Negativität der bloßen Denknothwendigkeit von ihr nichts fordert, was sie einmal von Haus aus nicht leisten kann, also nicht die Erzeugung neuer positiver Erkenntnißmomente, daß es eben damit der Bedeutung des logischen Beweises in diesem Gebiet die richtigen Schranken setzt.

Oder soll es dann ganz an einer Bürgschaft fehlen, daß das fortschreitende Bestimmen unsers Geistes uns irgend welche Erkenntniß der Wahrheit gewährt, daß dieses Spekuliren mehr ist als ein willkürliches Phantasiren, oder ein bloßes Versichern und Behaupten nach den Antrieben des subjektiven Bedürfnisses ohne objektiven Grund? Diese Bürgschaft liegt in einem Zwiefachen — zuerst darin, daß die Verknüpfung aller dieser Begriffe und Urtheile sich selbst trägt als ein systematisches in sich zusammenstimmendes Ganzes, daß sie durch ihre organische Natur jedes einzelne Moment ihres Zusammenhanges stützt und bestätigt, dasselbe je mehr und mehr bestimmend, von ihm Bestimmungen empfangend und so mit ihm zu immer enger sich

schließender Einheit zusammenwachsend — sodann darin, daß sich dieses Ganze bewähren muß als Schlüssel zu einem tiefern Verständniß der Wirklichkeit, daß es also in dem, was wir von der Wirklichkeit auf anderm Wege schon wissen und haben, seine Bestätigung finden muß. Der Einwurf liegt nahe, daß hiermit das spekulative Denken zu jenem oben bezeichneten Ausgangspunkt doch noch eine zweite Voraussetzung bekomme, die ganze Wirklichkeit im Bewußtsein des Denkenden. Wenn es richtig verstanden wird, ist dieß auch gar nicht abzulehnen, nur daß sie für die spekulative Methode nie terminus a quo, sondern nur terminus ad quem sein kann.

Es ist hier Ein Princip, dessen Hervorbrechen dem Reich der logischen Nothwendigkeit auf entscheidende Weise Grenzen setzt, die Freiheit, also, da die Freiheit, insofern sie Princip einer Wirksamkeit sein soll, nur als Wille eines persönlichen Wesens gedacht werden kann, die Persönlichkeit. Die Spekulation, welche Principien der Wirklichkeit sucht, wird von ihrem oben bezeichneten Ausgangspunkt, dem negativen Begriff des Absoluten, auf dialektischem Wege hingetrieben zu der Idee der absoluten Persönlichkeit. So wie aber dieses Princip für die Erkenntniß errungen ist, läßt sich, was von ihm ausgeht, durch die reinen Begriffe eines metaphysischen Apriorismus, einer absoluten Logik schlechterdings nicht mehr bestimmen; denn es hieße nur ein leeres Spiel mit dem Begriff göttlicher und menschlicher Freiheit treiben, wenn sie nichts anders sein sollte als die Macht der Verwirklichung dessen, was in den nothwendigen Bestimmungen des Wesens enthalten ist. Anderer Begriffe bedarf es hier, solcher Begriffe, die von vorn herein nur als Prädikate der Persönlichkeit einen Sinn haben, wenn das Denken im Stande sein soll, der qualitativ veränderten Art, wie in diesem Gebiet die Bethätigungen des Princips von diesem selbst abhangen, nachzufolgen und sie möglichst rein auszudrücken. Nicht

als vernichtete die Freiheit, wo sie von der Idee des Wesens, in dem sie ist, sich nicht losreißt, oder wo, wie in Gott, eine solche Losreißung gar nicht gedacht werden kann, den nothwendigen Zusammenhang; aber sie nimmt ihn verklärt zu einer höhern Ordnung in ihr Gebiet auf. — Meines Wissens hat Leibnitz diesen Unterschied zuerst deutlich und bestimmt ausgesprochen in der Vorrede zu seiner Theodicee*) und an andern Orten. Er findet mitten inne zwischen der metaphysischen, logischen, geometrischen Nothwendigkeit, auf welche Hobbes und Spinoza alle Dinge zurückführen, und der Willkür, aus welcher Bayle und einige neuere Philosophen (Cartesianer) die Gesetze der Bewegung entspringen lassen, die Angemessenheit oder Schicklichkeit (convenance), die auf dem Princip des Besten beruhe. Diese Angemessenheit ist ihm die Regel, nach welcher die Freiheit wirkt, während letztere durch jene „unvernünftige" Nothwendigkeit, in welcher weder Wahl noch Güte noch Verstand ist, ausgeschlossen wird, nicht minder durch die Willkür**). Die Unterscheidung ist eben so richtig der Hauptsache nach wie fruchtbar, wenn wir uns auch die Art, wie ihr Erfinder sie anwendet, nicht durchaus aneignen können. Worauf es hier zunächst ankommt, das ist das Princip des Zweckes, wie es schon im Naturgebiet hervortritt und hier gleichsam ein Netz höherer teleologischer Verknüpfungen über dem Gewebe der bloß ätiologischen bildet, wie es das Gebiet des Geistes und der Geschichte ganz beherrscht. Aber die den Zweck setzende Liebe und die den Zweck realisirende Weisheit sind nur als Eigenschaften eines freien Wesens denkbar; und umgekehrt, soll die göttliche In-

---

*) Opp. philosophica ed. Erdmann, t. I, p. 473. 477. In der Theodicee selbst ist die Hauptstelle hierüber §. 345 ff.

**) Von ähnlicher Bedeutung ist die Unterscheidung zwischen necessitas und convenientia, von welcher die Scholastiker namentlich Thomas von Aquino so häufig Gebrauch machen.

telligenz im vermeinten Interesse ihrer Absolutheit so gedacht werden, daß sie erhaben ist über die Unterscheidung von Mittel und Zweck, so verlieren die Prädikate des freien Wollens, überhaupt der Persönlichkeit für sie alle Bedeutung, und wir erhalten, da nur ein persönliches Subjekt wahrhaft Subjekt, sich auf sich selbst beziehender Träger der Prädikate ist, als das letzte Wort des Räthsels den todtgebornen Gedanken eines Denkens ohne ein Denkendes. Daß Gott einen Plan hat in seinem weltschaffenden und weltregierenden Walten, daß er Mittel geordnet hat, um dadurch Zwecke zu erreichen, daß ihm mithin keinesweges Alles in der Welt auf gleiche Weise Mittel und Zweck ist, daß der Gedanke Gottes in der Welt nicht ruht, so lange sie, in steter Wandlung begriffen, immer nur in diesem vorüberfliegenden Moment ist, was sie ist, sondern erst dann, wenn sie selbst in ihrem Zwecke als erreichtem ruht — dieß erkennen heißt nicht bloß menschlicher, sondern auch göttlicher von Gott denken, als wenn man sein Verhältniß zur Welt lediglich nach dem Princip der metaphysischen Nothwendigkeit oder nach der ästhetischen Analogie des künstlerischen Schaffens bestimmt.

Auch dulden es diese lebendigen Bewegkräfte der göttlichen Liebe und Weisheit nicht, daß unser Denken, um nur den logischen Apriorismus auch für diese Sphäre um jeden Preis zu retten, aus den bloßen Begriffen jener Eigenschaften die von ihnen abhangende Weltordnung als nothwendige Konsequenz ableitet. Der Zweck der göttlichen Liebe, so wie er offenbar wird, leuchtet in seiner Abkunft aus diesem Princip sofort ein; aber wenn nach Plato das Erstaunen ein des Philosophen sehr würdiger Affekt ist, so kommt derselbe noch viel mehr dem religiösen Menschen zu. Denn der Zweck, den die göttliche Liebe setzt als Endzweck für alle ihr zugewandten Geister, ist so groß, daß er die Vorstellungen und Erwartungen der Menschen wesentlich übertrifft, daß der Gedanke dieses Endzweckes, auch wo er schon auf-

genommen ist in die religiöse Ueberzeugung, immer auf's neue Staunen und Ueberraschung wirkt, so oft er im Bewußtsein hervortritt; kein Auge hat es gesehen, kein Ohr gehört, in keines Menschen Herz ist es gekommen, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben. Noch weniger wird es uns einfallen der erfinderischen, vielgestaltigen Weisheit Gottes mit unsern Begriffen, etwa als Folgerungen aus einem Allgemeinbegriff der Weisheit, vorangehen zu wollen. Sondern nur so entsteht uns hier wirkliche Erkenntniß, daß wir dieser Weisheit in ihren Werken nachgehen; wobei sich von selbst versteht, daß dieß nur geschehen kann unter möglichst inniger Anknüpfung an alle schon errungene Erkenntniß, also auch an das, was uns a priori als wahr feststeht; denn sonst wäre nicht einzusehen, wie die neue Erkenntniß wirklich unser Eigenthum werden sollte. Die Resultate metaphysischer Denknothwendigkeit sind gleichsam das Gesetz, das dem Evangelium dieser konkreten Erkenntniß vorangeht; das Evangelium läßt sich niemals bloß aus dem Gesetz erklären, und doch ist es in allen Momenten seines Inhalts auf wesentliche Weise durch dasselbe bedingt.

Hiernach können wir die spekulative Erkenntniß zunächst im religiösen und ethischen Gebiet nicht als bloßen Apriorismus betrachten; ihr Fortschreiten ist vielmehr eine stete Wechselbestimmung von apriorischer und empirischer Erkenntniß.

Am entschiedensten nun macht sich der empirische Faktor da geltend, wo das Böse eintritt, also auch in Beziehung auf die göttlichen Thaten und Ordnungen, die die Existenz des Bösen zu ihrer Voraussetzung haben. Dieß ist der unvermeidliche Stein des Anstoßes, an dem der bloße Apriorismus des Denkens zerschellen muß; denn daß das Böse a priori erkennen wollen nichts anders heißt, als den Begriff des Bösen aufheben, werden die Untersuchungen dieser Schrift hoffentlich in's Klare setzen. Es ist deßhalb auch ganz in der Ordnung, daß die An-

hänger jenes Princips an der genauern Erforschung dieses Gegenstandes lebhaftes Aergerniß nehmen; sie wirft ihnen ein Hinderniß in den Weg, dessen Vorhandensein sie doch genöthigt sind zu leugnen. —

Soll nun etwa einer philosophischen Spekulation dadurch ein eigenthümlicher Charakter im Unterschied von theologischer Spekulation gewahrt werden, daß Erstere nichts darf wissen wollen von diesem Empirismus in Beziehung auf Persönlichkeit, Sünde, Erlösung? Allein dann käme die Philosophie in folgendes Dilemma: entweder müßte sie auf diejenige Erkenntniß, welche aller andern Erkenntniß erst den warmen Lebensodem einhaucht, überhaupt verzichten und sich in eine unzugängliche, von der Wirklichkeit schlechthin getrennte Burg abstrakter Begriffe einschließen, oder sie müßte ihr eigenthümliches Wesen darein setzen Bestimmungen durchzuführen, die dem eigenthümlichen Wesen des Gegenstandes widerstreiten, d. h. zu irren. Es wird immerdar ein vergebliches Bemühen bleiben Philosophie und christliche Religionswissenschaft, also Theologie dadurch von einander zu sondern und mit einander zu versöhnen, daß man, ohne Rücksicht auf Geist und Princip der Erstern, jeder von beiden ihre besondere Form und Methode anweist; eben so wenig läßt sich der Philosophie das Objekt der Theologie entziehen, weil es schlechthin ihrem eignen Urtheil überlassen bleiben muß, was sie zum Gegenstande ihrer auf allgemeine Principien zurückgehenden Erkenntniß zu machen vermag und was nicht. Diese Ehre darf der Philosophie nie streitig gemacht werden, daß sie nach ihrem urbildlichen Begriff die nichts ausschließende Universalwissenschaft ist, die Wissenschaft der Wissenschaften, und es war ein ganz richtiger Gedanke Fichte's, wenn gleich seine Ausführung an der Einseitigkeit und Unfruchtbarkeit des Princips scheitern mußte, das System der Philosophie als Wissenschaftslehre schlechthin darzustellen. — Wie der Gegensatz jener Gei-

stesrichtungen so ist auch die Vereinigung realerer Natur. Eine Philosophie, die schon durch ihre Erkenntnißtheorie und die davon abhängigen Gesetze ihrer eignen Methode der Persönlichkeit und Freiheit und der Art, was sie als Principien der Wirklichkeit wirken, niemals gerecht zu werden vermag, ist eben die geborne Feindin der christlichen Religion und Theologie, und an ein ruhiges Nebeneinanderhergehen oder gar an eine wechselseitige Ergänzung Beider ist nicht zu denken. Und umgekehrt: eine Philosophie, die dem Princip der Persönlichkeit in Gott und in der Menschheit wahrhaft Genüge thut, ist die natürliche Verbündete der christlichen Religion, mag sie sich immerhin mit einzelnen Lehren derselben in Zwiespalt verwickeln. Es ist nicht bloß die weltgeschichtliche Macht des Christenthums überhaupt, durch die eine solche Philosophie in ihrer Möglichkeit bedingt ist; auch die in ihrer Grundrichtung dem Christenthum feindlichen Systeme treibt der Stachel vorwärts, wider den sie löken; jene aber findet im Christenthum ihre positive Bestätigung, die Besiegelung und Vollendung ihrer Erkenntnißanfänge. — Erst wenn dieses Verhältniß sich herstellt, vermag die Entwickelung der Philosophie die ruhige und besonnene Haltung wieder zu gewinnen, die sie vornehmlich in neuerer Zeit durch den raschen Wechsel herrschender Systeme und Denkweisen von grade entgegengesetzten Principien eingebüßt hat. Denn diesen Wechsel, der nicht bloß den Ausbau in den einzelnen Theilen, sondern die Grundpfeiler der Systeme selbst dahinrafft, für das Rechte und Gesunde zu halten, dazu wird sich nur der Skepticismus entschließen oder jene in der Sache auf dasselbe hinauslaufende Ansicht, welche, gegen den Inhalt gleichgültig oder allem Inhalt als beharrendem feindlich, das Wesen der Idee eben nur in den Proceß, in die dialektische Bewegung und ihre immanente Negativität setzt. Jeder Andre wird in einem solchen Wechsel eine lächerliche Satire des Erfolges auf den ausgespro-

chenen Zweck dieser Wissenschaft, alle Erkenntniß auf ihre letzten Principien und damit auf festen Grund und Boden zurückzuführen, erblicken. Wer namentlich eine lebendige Gemeinschaft zwischen der Philosophie und den übrigen Wissenschaften, von denen keine Lust haben wird ihren sichern Fortschritt mit diesem Hin- und Herwerfen zwischen entgegengesetzten Principien zu vertauschen, als das Naturgemäße betrachtet, eine Gemeinschaft, welche die realen Wissenschaften nicht verwirrt, sondern fördert und aufklärt, der wird diesen Entwicklungsgang der Philosophie nicht für Gesundheit, sondern nur für das Zeichen einer unnatürlichen Spannung halten. Die philosophischen Systeme sind an ihrem Widerspruch mit dem Christenthum gefallen; sie haben darum nicht vermocht feste Wurzeln zu fassen in dem geistigen Leben der neuern Zeit, weil sie an die tiefste und mächtigste Wurzel desselben sich nicht wahrhaft anschließen konnten. Ist es der Philosophie einmal gelungen für diesen Anschluß die unerschütterlichen Stützpunkte zu finden, so wird sie auch dann an dem Ausbau ihres Systems und an dem immer tiefern Eindringen in die besondern Gebiete des Wissens Aufgaben haben, die sie nicht rasten lassen; aber sie wird nicht mehr genöthigt sein ihr Gewebe wie Penelope immer wieder von vorn anzufangen. — Ihrerseits leistet eine solche Philosophie dem christlichen Glauben natürlich nicht dieses, daß sie ihn begründete; denn er hat in sich selbst den schlechthin genügenden Grund seiner Gewißheit und müßte sich selbst erst gänzlich aufgegeben haben, wenn er diesen Grund von der Philosophie zu Lehn nehmen wollte. Eine Philosophie, die den christlichen Glauben begründen will, als wäre er ohne sie grundlos, geht darauf aus ihn zu zerstören und sich an seine Stelle zu setzen. Was die Philosophie dem Glauben zu leisten vermag, beruht wesentlich darauf, daß sie den gesammten Inhalt des menschlichen Geistes, mag er aus seiner Richtung auf Gott oder aus seiner Richtung auf die

Welt entspringen, in seiner Zurückführung auf letzte Principien zu Einem Ganzen zusammenzufassen strebt. Darin liegt ihr Beruf, dem christlichen Glauben das entwickelte Verständniß seines Einklangs mit allen andern Lebenselementen, soweit sie im Wesen der menschlichen Natur wahrhaft begründet sind, zu gewähren. Denn „die Einheit des Glaubens mit allen Bildungsmomenten der Zeit, insofern diese selbst in sich Wahrheit und daher auch lebendige Zukunft enthalten, ist Philosophie. — Beruhigt können die Gemüther nur sein, wenn die Religion der Maßstab aller Wahrheit ist; und die Religion hat ihre beruhigende Lösung erhalten, wenn sie, in ihrer innern Wahrheit unverändert — denn sie ist ja das Unveränderliche, von allem Wechsel der Zeit Unabhängige selbst — alle Weisheit wie alles Leben in sich aufnimmt." *) — Im Sinne dieser ungezwungenen, aus der Natur der Sache selbst entspringenden Zusammenschließung einer solchen Philosophie mit dem Christenthum kann man sie christliche Philosophie, Philosophie des christlichen Theismus nennen, wenn sie gleich niemals aufhört freie Philosophie zu sein, also sich niemals an ein theologisches Datum als Ausgangspunkt binden läßt.

Wenn erst eine solche Philosophie des christlichen Theismus, welche eben so die Idee der Persönlichkeit rein auszudrücken wie den sichern Ertrag der wissenschaftlichen Bildung des Zeitalters zu wahren weiß, und die wir unbeschadet ehrenwerther Lösungsversuche doch noch als Postulat betrachten müssen, gefunden sein wird, dann wird allerdings die Dogmatik vieler Elemente, die sie jetzt in ihr Gebiet zu ziehen genöthigt ist, sich entschlagen können, aber ohne ihre Stelle als eine besondere Wissenschaft im Unterschiede von der Philosophie darum einzubü-

*) So Steffens in seiner christlichen Religionsphilosophie Th. I, S. 13.

ßen. Sie würde dann nur die Aufgabe haben die Thatsache der erlösenden Offenbarung Gottes und der aus ihrem Wesen folgenden Wirkung in der Menschheit lehrend darzustellen, ohne daß sie sich auf Entwickelung der allgemeinern religiösen Erkenntnißmomente, welche die Voraussetzung dazu bilden, einzulassen brauchte. —

Die christliche Lehre kann der monographischen Bearbeitung ihrer einzelnen Theile niemals entbehren; denn erst aus der eindringenden Erforschung der besondern Gebiete vermag eine befriedigende Darstellung des Ganzen, die von leerem Formalismus frei überall auf vollen, konkreten Begriffen ruht, hervorzugehen. Aber auch die Monographie kann ihren Gegenstand wissenschaftlicher Weise nur im Hinblick auf das Ganze behandeln, dem er angehört, und wenn die Erkenntniß des Ganzen bedingt ist durch die Erkenntniß des einzelnen Theiles, so läßt sich vermöge des Wechselverhältnisses, welches hier stattfindet, mit demselben Recht auch das Umgekehrte behaupten. Die Monographie ist, wenn anders ihr Verhältniß zu dem System der christlichen Lehre das richtige ist, das Glied eines organischen Ganzen; wie sie darum für sich selbst wieder gewissermaßen ein Ganzes ist, ein relativ Selbstständiges und in sich Geschlossenes, so weist sie zugleich durch alle Momente ihres Inhalts auf das größere Ganze hin, dessen Theil sie ist. Insofern nun namentlich eine solche Monographie die Darstellung ihres Gegenstandes auch auf die spekulative Seite desselben ausdehnt, setzt sie die Einsicht in die mit dieser Seite weiter zusammenhangenden spekulativen Prämissen bis zu den einfachsten Anfängen der Erkenntniß voraus, mag das Bewußtsein von diesen Zusammenhängen nun ein vollständig entwickeltes oder mag es nur in seinen Grundzügen vorhanden sein. — Nur wird der Weg, den die Monographie in der Behandlung der spekulativen Momente ihres Gegenstandes zu nehmen hat, dem Wege, den eine

umfassende spekulativ theologische Darstellung des Ganzen einschlägt, grade entgegengesetzt sein. Geht diese den progressiven Weg, so ist jene auf den regressiven angewiesen. Während diese von den abstraktesten metaphysischen Bestimmungen ihren Ausgang nimmt, um in methodischem Fortschritt zu immer erfüllterer, konkreterer Erkenntniß zu gelangen, geht jene von einem bestimmten Inhalt der Lehre aus — wenn auch in unserm Falle von einem solchen, den sie als gemeinsamen Inhalt des sittlichen Bewußtseins in allem entwickelten menschlichen Leben vorfindet —, und sucht durch Analyse von ihm aus die allgemeinen Begriffe und Principien zu erkennen, die im spekulativen Gebiet die verborgene Voraussetzung der christlichen Wahrheit bilden. In der Ueberzeugung, daß die Wahrheit sich nicht selbst widersprechen, daß in der Philosophie nicht unwahr sein könne, was in der Theologie wahr ist, unternimmt sie nachzuweisen, wie die Antwort auf die Fragen der Philosophie, die mit den Interessen der Religion zusammenhangen, lauten müsse, wenn sie mit dem Wesen des Christenthums und den dasselbe nothwendig bedingenden Thatsachen des sittlichen Bewußtseins übereinstimmen solle. Dabei versteht es sich von selbst, daß die Untersuchung die philosophischen Bestimmungen nicht willkürlich umgestalten darf, um sie für einen praktischen Zweck, für ein subjektives Bedürfniß zurechtzumachen; sondern nur soweit ist ihr Verfahren ein wissenschaftliches, als sie aus der Natur jener Bestimmungen erweist, daß dieselben, sofern ihnen wirklich der Charakter allgemeiner Wahrheit und Nothwendigkeit zukommt, von selbst ihre Stelle in einem Gedankenzusammenhange finden, der sich als die entsprechende spekulative Voraussetzung zu dem ausdrücklichen Inhalt des Christenthums erkennen läßt. —

Aus dem bisher Ausgeführten ergiebt sich von selbst, daß die Aufgabe dieser Schrift nicht eigentlich die ist, das protestantisch kirchliche Dogma von der Sünde und den zunächst damit

zusammenhangenden Gegenständen, wie es den Grundelementen nach in den symbolischen Büchern unsrer Kirche niedergelegt und von den ältern Dogmatikern weiter entwickelt ist, zu reproduciren. Man wird diesen Untersuchungen über die Lehre von der Sünde hoffentlich zugestehen, daß sie in protestantischem Geiste geführt sind; auch sind wir weit entfernt, unter diesem protestantischen Geist etwa nach sonst beliebter Auslegung die Verneinung alles bestimmten Glaubensinhalts, somit die Protestation auch gegen den christlichen Protestantismus zu verstehen, sondern nur da vermögen wir ihn im Leben und in der Wissenschaft zu erkennen, wo die religiösen Lebensprincipien der protestantischen Kirche in Ueberzeugung und Gesinnung aufgenommen sind. Aber zu dem protestantisch theologischen Charakter einer dogmatischen Untersuchung rechnen wir keinesweges die Uebereinstimmung mit allen Lehrsätzen unsrer Bekenntnißschriften, glauben auch, daß man der großen dogmatischen Werke eines Gerhard, Quenstedt u. A. als unvergänglicher Denkmale deutsch protestantischer Wissenschaft sich freuen und rühmen kann, ohne darum die Hoffnung aufzugeben, daß es die protestantische Theologie wohl noch einmal zu einer reinern und lebendigern Darstellung des christlichen Lehrsystems bringen werde.

Erstes Buch.
Die Wirklichkeit der Sünde.

Erste Abtheilung.
Das Wesen der Sünde.

Erstes Kapitel.
Die Sünde als Uebertretung des Gesetzes.

Es gehört nicht eben eine besondere Tiefe der Betrachtung, sondern nur ein geringer Grad sittlichen Ernstes dazu, um vor Einem Phänomen des menschlichen Lebens sinnend stehen zu bleiben, und immer wieder den forschenden Blick zu ihm zurückzuwenden. Es ist das Phänomen des Bösen, das Vorhandensein eines Elementes von Störung und Entzweiung in einem Gebiet, in welchem sich die Forderung der Harmonie und Einheit mit dem eigenthümlichsten Nachdruck geltend macht. Dieß Element tritt uns überall entgegen, wenn vor unserm Geiste die Geschichte des menschlichen Geschlechts, der Gang ihrer Entwickelung im Großen und Ganzen vorüberzieht; es verräth uns in mannigfaltigen Erscheinungen seine Gegenwart, wenn wir die engsten Verhältnisse der menschlichen Gemeinschaft in's Auge fassen; wir können uns sein Dasein nicht verbergen, wenn wir in unser eignes Innere einkehren. Es ist ein nächtlicher Schatten, der alle Kreise des menschlichen Lebens verfinstert, den wir immer auf's neue die heitersten, lichtesten Gestalten desselben verschlingen sehen.

Diejenigen machen es sich wahrlich sehr leicht mit ihrer philosophischen Weltbetrachtung, welche das größte Räthsel der Welt, das Vorhandensein des Bösen, dadurch zu erledigen meinen, daß sie das ernste Nachdenken darüber verbieten. Sie klagen über die Peinlichkeit dieser Betrachtungen, die sich der Nachtseite des Lebens geflissentlich zukehren; sie finden es natürlich, daß die Finsterniß nur um so unermeßlicher erscheint, je unverwandter man den Blick auf sie richtet; sie rathen uns unser Interesse abzuwenden von der Frage um das Böse, weil die Beschäftigung damit nur dazu dienen könne, uns in düstre Schwermuth zu versenken *). Wie gern möchten wir ihrem Rathe folgen, wenn nur Novalis Recht hätte mit seiner kühnen Verheißung, die sich freilich eben sowohl im Sinne des Gnostikers Karpokrates als etwa in Fichte's Sinn auslegen läßt, daß ein Mensch, der plötzlich wahrhaft glaubte, er sei moralisch, es auch sein würde. Wäre die Erlösung damit geschehen, daß der Mensch „den alten, schweren Wahn von Sünde" mit einem kräftigen Entschluß abschüttelte wie einen wüsten Traum, wer wollte nicht auf so bequeme Art erlöst sein! Aber wie den Vogel Strauß seine bekannte List von dem Geschoß des Jägers nicht errettet, so macht das Verschließen der Augen vor dem Bösen es nicht verschwinden, sondern liefert uns nur um so sicherer in seine Gewalt.

---

*) Einen ganz ähnlichen Rath wie einige neuere Philosophen ertheilt hierin schon Boethius an einer von Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie Thl. 2, S. 591. angeführten Stelle seiner consol. philos.:

Vos haec fabula (von Orpheus und Eurydice) respicit,
Quicunque in superûm diem
Mentem ducere quaeritis.
Nam qui Tartareum in specus
Victus lumina flexerit,
Quidquid praecipuum trahit,
Perdit, dum videt inferos.

Um den Feind zu überwinden, muß man vor Allem ihn kennen; und grade jene Klage über die Peinlichkeit solcher Betrachtungen zeugt am stärksten davon, wie gefährlich es ist sich ihnen zu entziehen. Auch Andres stört und hemmt uns; aber wir erkennen es als eine den Menschen ehrende Energie, sich darüber hinwegzusetzen, während wir uns genöthigt finden, dasselbe Verfahren in Rücksicht der sittlichen Störung als Frevel zu verabscheuen. Den sinnlichen Schmerz, das physische Uebel überhaupt haben wir mit allen lebendigen Naturwesen gemein; es gehört dem niedern Gebiet, der Naturseite unsers Wesens an, und in der Erhebung über die Störungen dieses Gebietes vermag sich die siegreiche Gewalt des Geistes doppelt herrlich zu offenbaren. Das sittliche Uebel, das Böse, hat der Mensch vor allen Naturwesen voraus; im Geiste selbst, im Willen hat es seinen Sitz; und ist so in den Geist selbst die Entzweiung mit sich selbst eingedrungen, was hat der Mensch Höheres in sich, womit er sich über diesen Zwiespalt erhebe? — Indessen auch im Gebiet des geistigen Lebens ist ja das Böse nicht die einzige Störung — und doch durchaus einzig in der Art, wie es auf unser Bewußtsein wirkt. Entdeckt Jemand in der eigenthümlichen Organisation seines Geistes auffallende Mängel, unüberwindliche Hindernisse einer vollständigern Bildung, einer rüstig fortschreitenden Erkenntniß, so empfindet er darüber Schmerz, aber er macht sich deßhalb keine Vorwürfe; ist er sich bewußt Böses zu wollen, so weiß er auch unmittelbar, daß es dafür keine Entschuldigung giebt.

So ist denn unser irdisches Dasein an mancherlei schwierige Bedingungen gebunden; eine eindringende und umfassende Betrachtung lehrt uns diese Bedingungen mit unserm höhern Wesen und unsrer großen Bestimmung vereinigen; nur das Böse läßt sie zurück als das unserm Wesen schlechthin Fremde und Widerstrebende, mit dessen Dasein uns kein höherer Stand-

punkt der Betrachtung und keine fortgeschrittene Erkenntniß versöhnt. Zu dem Problem, an dem der Jüngling sich zerarbeitete, kehrt der gereifte Mann zurück; aber der Ernst des Lebens, den er erfahren, die tiefere Menschenkenntniß, die er gewonnen, haben die Schwierigkeit des Problems nur vermehrt. Mögen manche philosophische Denkweisen sich rühmen, durch eine spekulative Theorie das Böse ganz in begriffene Nothwendigkeit aufgelöst und so auch den letzten dunkeln Rest des Daseins in Licht und Klarheit verwandelt zu haben; das Leben schreitet unbekümmert hinweg über diese falsche Selbsterhebung der Schule wie über jene Selbsterniedrigung, die das Denken über das Böse verbieten will. Sie selbst, die Anhänger dieser Ansicht, widerlegen sie durch die That, indem das Böse ihnen immerfort eine ganz andere Empfindung weckt als die von diesem unsern individuellen Dasein unablöslichen Schranken und Bedingungen, indem sie das Böse praktisch immerfort durchaus anders behandeln als die wesentlichen Unvollkommenheiten unsers Einzellebens. Ihre Theorie erklärt nicht die Wirklichkeit des sittlichen Lebens und Bewußtseins, sondern straft sie Lügen; die Wirklichkeit rächt sich dadurch, daß sie von ihrer Theorie keine Notiz nimmt. —

Allein das Wesen, von welchem das Böse so schroff sich scheidet als ein fremdes, ihm widerstreitendes Element, ist nicht die herrschende Beschaffenheit der erscheinenden Wirklichkeit, der allgemeine sittliche Zustand des menschlichen Geschlechts, wie er thatsächlich gegeben ist. Mit diesem ist vielmehr das Böse in seinen mannigfaltigen Richtungen auf das Innigste verflochten und verwachsen, so sehr daß wir, nur davon ausgehend, eher urtheilen würden, das Böse gehöre zur menschlichen Natur. Es ist eine höhere Wahrheit unsers Wesens, aus welcher jenes Urtheil entspringt, ein tieferes Besinnen des Menschen auf sich selbst, welches das Böse, wenn es dasselbe auch nicht zu vernichten vermag, doch immerfort richtet als das Verkehrte und Verwerfliche.

lichen Lebens aufzustellen, sondern die Störung des sittlichen Lebens in ihrem Wesen zu erkennen. Um zu dieser Erkenntniß zu gelangen, muß unser Verfahren nach der Natur ihres Gegenstandes vorerst ein beschreibendes sein. Und zwar haben wir diese Störung in den Spiegel unsrer Betrachtung zunächst in der Gestalt aufzunehmen, in welcher sie sich der innern Wahrnehmung des Menschen am allgemeinsten darstellt; von der Erscheinung müssen wir ausgehen, um in das Wesen einzudringen. —

Das sittliche Gesetz umfaßt das ganze menschliche Leben, soweit es durch den Willen bedingt ist; aber es umfaßt dasselbe nur dadurch, daß es den höchsten Standpunkt über ihm einnimmt. So hoch ist dieser Standpunkt, daß auf ihm alle Unterschiede zwischen den sittlichen Aufgaben der besondern Gebiete und Entwickelungsstufen des menschlichen Lebens verschwinden, daß jene urbildliche sittliche Wahrheit nur in einfachen großen Umrissen sich darstellt; doch muß, was auf allen jenen besondern Gebieten und Stufen für sittlich gut gelten soll, sich in den Rahmen dieser Umrisse aufnehmen, sich in seiner Zusammenstimmung mit ihnen nachweisen lassen. Das ist eine Kluft, welche zwischen dem sittlichen Gesetz und dem sittlichen Leben in seiner konkreten Bestimmtheit an sich, noch abgesehen von der Frage um Einklang oder Widerstreit zwischen beiden, besteht, eine Schranke, die an dem Begriff des Gesetzes selbst haftet. Die Normen des Gesetzes fordern den Gehorsam des Menschen in jedem Augenblick seines Lebens und erreichen doch nie die bestimmte sittliche Situation; wie er sich in ihr zu verhalten hat, vermögen sie ihm niemals auf erschöpfende Weise zu sagen; gegenüber der Fülle des wirklichen Lebens erscheint die majestätische Größe des Gesetzes zugleich als Einförmigkeit, als Mangel an Bewegung und Leben.

Diese erhabene Ferne, in welcher das sittliche Gesetz dem

wirklichen sittlichen Leben des Menschen bleibt, auch wenn dasselbe in der von ihm geforderten Richtung sich entwickelt und bethätigt, beruht vornehmlich auf zwei Gründen. Der eine ist die Bedeutung der Individualität im weitesten Sinne des Wortes. Denn wie eine sittliche That, als dieser bestimmte Vorgang des wirklichen Lebens gedacht, niemals ein einfach Eines ist, sondern immer ein Mannigfaltiges und Vielseitiges, so ist ihre volle sittliche Bestimmtheit nach Gehalt und Gestalt immer mitbedingt theils durch die Eigenthümlichkeit des Einzelnen, theils durch die besondere Natur der Gemeinschaftsverhältnisse, in denen er steht. Indem nun das Gesetz nur einen allgemeinen, für Alle auf ganz gleiche Weise gültigen Umriß normaler Willens- und Lebensbeschaffenheit aufstellt, kann der individuelle sittliche Beruf des Einzelnen als solcher nicht darin ausgedrückt sein. — Wichtiger ist uns in der hier vorliegenden Beziehung der zweite Grund. Denn was den ersten betrifft, so ist die für das sittliche Gesetz unauflösliche Aufgabe das Individuelle vollkommen zu bestimmen eine solche, welche auch die ethische Wissenschaft mit ihren weitern Mitteln jedenfalls nur annähernd zu lösen vermag; immer bleibt zwischen ihren Begriffen und Sätzen und dem individuellen Fall noch ein irrationales Verhältniß, gleichsam ein leerer Zwischenraum, den keine Regel auszufüllen im Stande ist, sondern nur das Gewissen des Handelnden, sich bethätigend in der Weise des unmittelbaren Gefühls (des sittlichen Taktes). Der andere Grund, auf dem die abstrakte Stellung des Gesetzes als Norm unseres sittlichen Lebens beruht, ist der sittliche Zustand des Menschen, der die Voraussetzung und den Ausgangspunkt für das Streben dem Gesetz zu entsprechen bildet. Wir können hier in die Unterschiede dieses Zustandes noch nicht eingehen; aber auch da, wo der Ausgangspunkt durch eine principielle Umkehr und Erneuerung des sittlichen Lebens bedingt ist, behält das Streben nach

Einklang mit dem sittlichen Gesetz die Gestalt eines steten Kampfes mit innern und äußern Hemmungen. Der Mensch bedarf auch im bessern Fall noch einer sittlichen Belehrung, die ihn nimmt, wie er ist, also, wenn gleich von dem göttlichen Princip des Gesetzes ergriffen, doch zu Sünde und Irrthum geneigt, und ihn den sittlichen Proceß kennen lehrt, durch den er von diesem Zustande aus das sittliche Gesetz in seinem Leben fortschreitend zu verwirklichen vermag. Dieses selbst aber ertheilt ihm eine solche Belehrung nicht, sondern ohne um die Uebergänge und Zwischenstufen sich zu kümmern, begnügt es sich ihm das Rechte und Vollkommne zu bezeichnen.

Welches sind nun die Mittelbegriffe, durch welche die Ethik jene Kluft auszufüllen und das sittliche Gesetz mit dem wirklichen Leben und seinen gegebenen Zuständen zu verknüpfen hat? Nicht dadurch soll sie diese Verknüpfung bewerkstelligen, daß sie den Begriff des Sittengesetzes selbst herabzieht zu einer Regel, welche, weil sie sich dem sittlichen Vermögen des sündhaften, wenn auch durch die Erlösung neubelebten Menschen anbequemt, nur ein relativ normales sittliches Handeln ihm vorzeichnet. So löst sich Rothe, der in seiner theologischen Ethik den Begriff des sittlichen Gesetzes mit gewohntem Scharfsinn untersucht, diesen Theil des vorliegenden Problems *).

*) A. a. O. Bd. 3, §. 806—809. Rothe unterscheidet hier zwischen dem Sittengesetz im weitern und im engern und eigentlichen Sinn. Unter Ersterm versteht er die schlechthin ursprüngliche und vollkommne Ordnung des menschlichen Handelns, die er nach seiner Auffassung des Sittlichen freilich nur darein setzt, daß die materielle Natur schlechthin bestimmt wird durch die Persönlichkeit. Dieses einfache Princip will er aber eben nicht als eigentliches Gesetz betrachtet und lieber sittliche Norm genannt wissen. Als Gesetz soll es nur für den Erlöser gelten, nicht für die Erlöstwerdenden. Das Sittengesetz im engern Sinne ist ihm „diejenige Formel für das Handeln, vermöge deren Einhaltung für den natürlich sündigen Menschen kraft der ihm durch die Erlösung zu Theil werdenden göttlichen Gnade die wirkliche Lösung der sittlichen Aufgabe — möglich und gesichert ist.“ S. 13.

Hiermit nun würde dem Begriff des Sittengesetzes die ideale Haltung, die ihm nach dem sonstigen wissenschaftlichen Sprachgebrauch wesentlich eignet, geraubt und jener Kantische Satz: ich kann, denn ich soll, in seiner Kehrseite: ich kann nicht, also soll ich auch nicht, zum Kanon für die Bestimmung dessen, was uns wirklich Sittengesetz sein soll, gemacht*). Allein diese veränderte Fassung des Gesetzesbegriffes im sittlichen Gebiet läßt sich nicht allein nicht mit dem biblischen Sprachgebrauch ausgleichen, sondern sie gefährdet auch wie die ganze Gestaltung der Ethik so die reine und vollständige Erkenntniß der Sünde, wie aus dem weitern Verfolg dieser Untersuchung erhellen wird. — Eben so wenig darf die Ethik in den Begriff des Sittengesetzes selbst die individualisirenden Momente hereinziehen, die von empirisch gegebenen Bedingungen abhängig und eben darum für verschiedene Völker, Zeiten, Individuen verschieden sind**). Dieß würde uns nöthigen das Sittengesetz selbst als ein sich

---

*) Daß Rothes Begriffsbestimmung des Sittengesetzes diese Bedeutung hat, sehen wir besonders aus den Gründen, um deren willen er „die sittliche Norm" nicht als Sittengesetz für uns, wie wir uns empirisch vorfinden, anerkennen will. Es soll uns nicht unmittelbar binden, weil wir vermöge unsers natürlichen Sündenverderbens ihm wahrhaft zu entsprechen schlechthin außer Stande seien, a. a. O. S. 11. „Es fordert," heißt es S. 12, „ein absolut normales Handeln; wir aber können — auch kraft der göttlichen Gnade nur ein relativ normales Handeln zu Stande bringen." Dieß nun läßt sich mit demselben Recht wie irgend einer andern Forderung auch der entgegenstellen, die Christus als das erste und schlechthin große Gebot des Alttestamentischen Gesetzes bezeichnet: Du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüth. Und in der That werden wir nach der gleich zu erwähnenden Fassung des christlichen Sittengesetzes bei Rothe annehmen müssen, daß auch dieß Gebot nicht wirkliches Gesetz Gottes sein soll.

**) Auch dieß thut Rothe a. a. O. §. 820 f., indem er daraus nun eben auch die Folgerung zieht, daß das Sittengesetz in dem System seiner konkreten Bestimmungen in stetiger Abwandlung begriffen sei.

Einklang mit dem sittlichen Gesetz die Gestalt eines steten Kampfes mit innern und äußern Hemmungen. Der Mensch bedarf auch im bessern Fall noch einer sittlichen Belehrung, die ihn nimmt, wie er ist, also, wenn gleich von dem göttlichen Princip des Gesetzes ergriffen, doch zu Sünde und Irrthum geneigt, und ihn den sittlichen Proceß kennen lehrt, durch den er von diesem Zustande aus das sittliche Gesetz in seinem Leben fortschreitend zu verwirklichen vermag. Dieses selbst aber ertheilt ihm eine solche Belehrung nicht, sondern ohne um die Uebergänge und Zwischenstufen sich zu kümmern, begnügt es sich ihm das Rechte und Vollkommne zu bezeichnen.

Welches sind nun die Mittelbegriffe, durch welche die Ethik jene Kluft auszufüllen und das sittliche Gesetz mit dem wirklichen Leben und seinen gegebenen Zuständen zu verknüpfen hat? Nicht dadurch soll sie diese Verknüpfung bewerkstelligen, daß sie den Begriff des Sittengesetzes selbst herabzieht zu einer Regel, welche, weil sie sich dem sittlichen Vermögen des sündhaften, wenn auch durch die Erlösung neubelebten Menschen anbequemt, nur ein relativ normales sittliches Handeln ihm vorzeichnet. So löst sich Rothe, der in seiner theologischen Ethik den Begriff des sittlichen Gesetzes mit gewohntem Scharfsinn untersucht, diesen Theil des vorliegenden Problems *).

*) A. a. O. Bd. 3, §. 806—809. Rothe unterscheidet hier zwischen dem Sittengesetz im weitern und im engern und eigentlichen Sinn. Unter Ersterm versteht er die schlechthin ursprüngliche und vollkommne Ordnung des menschlichen Handelns, die er nach seiner Auffassung des Sittlichen freilich nur darein setzt, daß die materielle Natur schlechthin bestimmt wird durch die Persönlichkeit. Dieses einfache Princip will er aber eben nicht als eigentliches Gesetz betrachtet und lieber sittliche Norm genannt wissen. Als Gesetz soll es nur für den Erlöser gelten, nicht für die Erlöstwerdenden. Das Sittengesetz im engern Sinne ist ihm „diejenige Formel für das Handeln, vermöge deren Einhaltung für den natürlich sündigen Menschen kraft der ihm durch die Erlösung zu Theil werdenden göttlichen Gnade die wirkliche Lösung der sittlichen Aufgabe — möglich und gesichert ist." S. 13.

Hiermit nun würde dem Begriff des Sittengesetzes die ideale Haltung, die ihm nach dem sonstigen wissenschaftlichen Sprachgebrauch wesentlich eignet, geraubt und jener Kantische Satz: ich kann, denn ich soll, in seiner Kehrseite: ich kann nicht, also soll ich auch nicht, zum Kanon für die Bestimmung dessen, was uns wirklich Sittengesetz sein soll, gemacht *). Allein diese veränderte Fassung des Gesetzesbegriffes im sittlichen Gebiet läßt sich nicht allein nicht mit dem biblischen Sprachgebrauch ausgleichen, sondern sie gefährdet auch wie die ganze Gestaltung der Ethik so die reine und vollständige Erkenntniß der Sünde, wie aus dem weitern Verfolg dieser Untersuchung erhellen wird. — Eben so wenig darf die Ethik in den Begriff des Sittengesetzes selbst die individualisirenden Momente hereinziehen, die von empirisch gegebenen Bedingungen abhängig und eben darum für verschiedene Völker, Zeiten, Individuen verschieden sind **). Dieß würde uns nöthigen das Sittengesetz selbst als ein sich

*) Daß Rothes Begriffsbestimmung des Sittengesetzes diese Bedeutung hat, sehen wir besonders aus den Gründen, um deren willen er „die sittliche Norm" nicht als Sittengesetz für uns, wie wir uns empirisch vorfinden, anerkennen will. Es soll uns nicht unmittelbar binden, weil wir vermöge unsers natürlichen Sündenverderbens ihm wahrhaft zu entsprechen schlechthin außer Stande seien, a. a. O. S. 11. „Es fordert," heißt es S. 12, „ein absolut normales Handeln; wir aber können — auch kraft der göttlichen Gnade nur ein relativ normales Handeln zu Stande bringen." Dieß nun läßt sich mit demselben Recht wie irgend einer andern Forderung auch der entgegenstellen, die Christus als das erste und schlechthin große Gebot des Alttestamentischen Gesetzes bezeichnet: Du sollst lieben Gott deinen Herrn von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüth. Und in der That werden wir nach der gleich zu erwähnenden Fassung des christlichen Sittengesetzes bei Rothe annehmen müssen, daß auch dieß Gebot nicht wirkliches Gesetz Gottes sein soll.

**) Auch dieß thut Rothe a. a. O. §. 820 f., indem er daraus nun eben auch die Folgerung zieht, daß das Sittengesetz in dem System seiner konkreten Bestimmungen in stetiger Abwandlung begriffen sei.

beziehungsweise veränderndes zu betrachten, was eben der idealen Bedeutung dieses Begriffes entschieden widerstreitet.

Die ältere Theologie, die des Mittelalters wie die der protestantischen Kirche, hatte vollkommen Recht, wenn sie die Bestimmung der Allgemeinheit und Gleichheit für Alle wie die der Unwandelbarkeit als unabtrennlich vom Begriffe des Sittengesetzes betrachtete. Mit ihnen steht und fällt das wesentlichste und anerkannteste Attribut desselben, die unbedingte Autorität. Darum ist es auch wenigstens in einem wissenschaftlichen Sprachgebiet durchaus nicht zu dulden, daß von verschiedenen Sittengesetzen, einem heidnischen, jüdischen, christlichen, geredet werde. Es giebt hier nur einen Unterschied der vollkommnern oder unvollkommnern Darstellung des an sich einigen Sittengesetzes, und was man christliches Sittengesetz nennt, ist eben nur die reine und vollkommne Ausprägung jenes einigen Gesetzes *). Für diese Ausprägung ist die Sündhaftigkeit

*) Hiernach können wir natürlich auch darin Rothe nicht beistimmen, daß er als das christliche Sittengesetz die sittliche Erscheinung des Erlösers und die sittlichen Vorschriften des N. T. nicht gelten lassen will, weil die Sittlichkeit des Erlösers die absolut normale sei, unsre Sittlichkeit aber bis zur Vollendung hin nur die relativ normale sein könne, und weil die sittlichen Vorschriften des N. T. ganz andere sittliche Zustände (?) voraussetzten als die dermalen faktischen. Wir werden vielmehr sagen müssen: grade nur dadurch, daß die Sittlichkeit des Erlösers die absolut normale ist, vermag sie uns Gesetz zu sein. Rothe will als das christliche Sittengesetz die christliche Sitte, wie sie sich eben zu jeder Zeit und in jedem besondern Gebiet gestaltet, angesehen wissen. Allein auch ohne den Beruf eines „Reformators der christlichen Sitte" anzusprechen, vermag der protestantische Christ die christliche Sitte doch nur soweit als Gesetz anzuerkennen, als sie sich auf die sittlichen Normen des N. T. selbst zurückführen läßt, d. h. eben gar nicht als wirkliches Gesetz. Wie sollte auch einer so veränderlichen und selbst zu gleicher Zeit in verschiedenen Kreisen verschieden bestimmten Instanz, wie die christliche Sitte ist, die göttliche Autorität zukommen, welche auch nach Rothe dem, was wirklich sittliches Gesetz ist, beiwohnt? Aber diese Bereitwilligkeit, in dem objektiven Gegenbilde, welches die jedesmalige Stufe des Weltprocesses in den Spiegel

des Menschen, an den die Forderung sich richtet, keineswegees wesentliche Voraussetzung; die prohibitive Form, in der diese Forderung zum Theil auftritt, ist eben nur die von der Bezeichnung des Rechten und Guten unabtrennliche Ausschließung des Gegentheils, in welcher als nothwendige Voraussetzung nicht die Wirklichkeit, sondern nur die Möglichkeit dieses Gegentheils enthalten ist.

Aus diesem Allgemeinen und Identischen nun entspringt ein Inbegriff besonderer sittlicher Bestimmungen, welche das abstrakte Sittengesetz in genauere Verknüpfung bringen mit dem Menschen, wie er sich in der empirischen Wirklichkeit findet, eingeschlossen in die räumlich zeitlichen Schranken dieses irdischen Lebens, durch eignes Bedürfen und die Anforderungen Andrer, Einzelner und Gemeinschaften, nach verschiedenen Seiten gezogen, durch die Sünde außer ihm gehemmt und gestört, mit sich selbst in den schwersten Kampf verwickelt. Eben die Beziehung der allgemeinen sittlichen Norm auf die thatsächlich gegebenen Zustände und Verhältnisse ist es, durch welche dieser Komplexus besondrer sittlicher Anforderungen und Aufgaben sich aus jener herleitet; aber nur in seinem nachweislichen Ursprunge aus ihr hat er seinen sichern objektiven Halt.

In diesem mittlern Kreise entsteht auch das, was der gewöhnliche Sprachgebrauch Kollision der Pflichten nennt. Ihren allgemeinen Grund hat diese Kollision der besondern sittlichen Anforderungen darin, daß der Mensch vermöge der endlichen Schranke seiner Natur und vermöge der Vielseitigkeit seiner sittlichen Verhältnisse, streng genommen, in jedem Augenblick seines bewußten Lebens von mehrern solchen Anforderungen,

---

des sittlichen Bewußtseins wirkt, eine unbedingt gültige Norm unsers Handelns zu erkennen, hängt genau zusammen mit dem pantheistischen Zuge, von dem die spekulative Grundlegung dieser Ethik trotz der vorherrschenden theistischen Tendenz sich nicht frei erhalten hat und sich bei den oben erwähnten Bestimmungen über spekulative Methode nicht frei erhalten konnte.

denen er zu gleicher Zeit nicht genügen kann, in Anspruch genommen wird. Die Kollision ist hiernach eigentlich immer vorhanden; sie wird nur da besonders bemerkt, wo diese Anforderungen mit ausgezeichneter Lebhaftigkeit und mit ziemlich gleicher sittlicher Gewalt auf den Menschen eindringen.

Haben wir in dem Bisherigen zwei Momente unterschieden, das allgemeine Sittengesetz und die besondern sittlichen Aufgaben, so ist das dritte Moment in dieser Reihe, durch welches die sittliche Norm nun erst wirklich hinübergeführt wird in die empirische Wirklichkeit des einzelnen Menschen, die bestimmte Pflicht. Sie zeichnet ihm das richtige sittliche Verhalten in dem gegebenen Lebensmoment, unter den vorliegenden Verhältnissen vor, jedes andere Wollen und Handeln des Subjektes ausschließend. Wir werden demnach mit Schleiermacher, wenn auch in etwas andrer Auffassung des Gedankens, sagen dürfen, daß jede bestimmte Pflicht die Entscheidung eines Kollisionsfalles ist*). Darin ist denn zugleich unmittelbar enthalten, daß es eigentliche Kollisionen der Pflichten selbst nicht giebt. Der reine Einklang der Unterschiede in der Einheit des sittlichen Gesetzes, der davon abhängige Charakter des unbedingt gebietenden Ansehens, den seine Gebote an sich tragen, stellt sich in der bestimmten Pflicht wieder her und macht so den Endpunkt dem Anfangspunkte gleich. Aber auf dem Wege von diesem zu jenem geht die sittliche Norm in eine Vielheit von sich wechselseitig bedingenden und einschränkenden Besonderungen der sittlichen Verhältnisse und ihrer Ansprüche an das Individuum aus einander, so daß die Ermittelung dessen, was eben jetzt wirklich Pflicht ist, häufig an die Auflösung einer Verwickelung geknüpft ist. — Dabei folgt aus früher Erkanntem, daß

*) System der Sittenlehre herausgeg. von A. Schweizer §. 327. vgl. Rothes Behandlung dieser Frage a. a. O. S. 63—75.

die Feststellung dieser bestimmten Pflicht im gegebenen Moment von der Ethik durch fortgesetztes Differenziren ihrer allgemeinen Bestimmungen niemals völlig zu erreichen ist, daß diese Wissenschaft die letzten vollendenden Striche immer dem Gewissen des Individuums überlassen muß. —

Das Innewerden dieses sittlichen Gesetzes als einer unbedingt gebietenden Norm gehört so wesentlich zum menschlichen Bewußtsein, daß wir, wo es in einem Individuum gänzlich mangelte, auch an der Vollständigkeit der menschlichen Natur in ihm zweifeln müßten. Doch fehlt es niemals gänzlich; es ist eine Thatsache von großer Bedeutung, ein bewundernswürdiges Zeugniß von dem ursprünglichen Adel des menschlichen Geistes, daß auch in seiner tiefsten Verfinsterung durch die Sünde noch immer einige Buchstaben der höchsten Erkenntniß, einige Züge dieser idealen Wahrheit leuchten. Und treffen wir auf dem Gipfel dieser Verfinsterung verkehrte sittliche Vorstellungen an, welche selbst mit den ersten Buchstaben jener Erkenntniß unvereinbar scheinen, so machen sie sich doch nicht leicht anders grundsätzlich geltend als in der Weise einzelner Ausnahmen von der allgemeinen Regel. Im Uebrigen erkennt auch der verwildertste Mensch die Vorschriften der Gerechtigkeit sofort als gültig und bindend an, wenn sie auf das Verhalten Andrer gegen ihn bezogen werden, und nur insofern sie sein Verhalten gegen Andre bestimmen, werden sie ihm gelegentlich dunkel und zweifelhaft. — Zugleich bewährt sich das sittliche Gesetz praktisch als objektive geschichtliche Macht, indem die Ordnungen und Rechte in Familie, Staat und allem menschlichen Verkehr den unwandelbaren Inhalt dieses Gesetzes zu ihrem gediegenen Kern haben. Als solche objektive Macht umfängt es den Einzelnen von der ersten Stufe seines Lebens an mit stiller, aber nie gänzlich abzuweisender Gewalt und nöthigt ihn sich in irgend einem Grade an seine Ordnungen anzuschließen. Aber der subjektive Beweg-

grund dieser Anschließung ist nicht nur in unzähligen Fällen ein ganz unentwickelter, dunkler, sondern er kann auch ein gradezu verkehrter sein.

In diesen Andeutungen über das Verhältniß des sittlichen Gesetzes zum menschlichen Bewußtsein ist aber auch schon anerkannt, daß die Erhebung dieses Gesetzes zu immer vollkommnerer Klarheit des Bewußtseins an die fortschreitende Entwickelung des menschlichen Geistes überhaupt gebunden ist; woraus sich von selbst ergiebt, daß es auch der Trübung und Verdunkelung im Bewußtsein der Einzelnen und der Völker durch die Macht der ihm widerstreitenden Neigungen und Willensrichtungen ausgesetzt sein muß. Darauf eben beruht es, daß im Zusammenhange der geschichtlichen Offenbarungen Gottes auch eine positive sittliche Gesetzgebung ihre Stelle hat. Das Mosaische Gesetz ist nach seinem ethischen Theil offenbar nichts Anders als ein dem Bedürfniß Israels angemeßner Ausdruck des allgemeinen sittlichen Gesetzes nach der Wahrheit seines Gehaltes; um die Erkenntniß desselben gegen den verfinsternden und verkehrenden Einfluß menschlicher Willkür und Sündenknechtschaft zu schützen, mußte es als positive Autorität im Buchstaben festgestellt werden *). Sollte aber das sittliche Gesetz als statutarischer Buchstabe, bekleidet mit äußerer politischer Gewalt, in Ein Ganzes verwebt mit Ritual- und Civil-Gesetzen, aufgestellt werden, sollte es dabei an den Charakter und die geschichtlichen Verhältnisse des Israelitischen Volkes sowie an das Bedürfniß seiner damaligen Bildungsstufe sich innig anschließen, so mußte sich seine Darstel-

*) Sehr schön sagt Augustinus von der lex scripta (enarr. in Ps. LVII, 1. — Benedict. Ausg. der Werke, Pariser Abdruck 1835—40. tom. IV, p. 769): Quia homines appetentes ea quae foris sunt, etiam a se ipsis exules facti sunt, data est etiam conscripta lex; non quia in cordibus scripta non erat; sed quia tu fugitivus eras cordis tui, ab illo qui ubique est comprehenderis et ad te ipsum intro revocaris. —

lung im Allgemeinen darauf beschränken, die sittlichen Normen nur nach ihren stärksten Grundzügen zu zeichnen. Darum wird eine unbefangene Betrachtung des Mosaischen Gesetzes, wiewohl es die ewigen Principien wahrer Sittlichkeit ausspricht und deßhalb noch immer geeignet ist die Entstehung der Sündenerkenntniß und Buße zu vermitteln, doch zugeben müssen, daß in der christlichen Kirche durch die Wirksamkeit des heiligen Urbildes Christi und des göttlichen Geistes eine ungleich entwickeltere und vertieftere Erkenntniß des sittlichen Gesetzes vorhanden ist, als sie dem Israelitischen Volke durch Moses mitgetheilt werden konnte *).

Man wird dieser Betrachtungsweise nicht vorwerfen können, daß sie das sittliche Gesetz zu einer abstrakten Idee mache, welche in ohnmächtiger und wirkungsloser Transcendenz über dem Menschen schwebe. Eine gewisse Verzichtung auf unmittelbare Bethätigung zwar liegt wesentlich in dem Begriffe des sittlichen Gesetzes; es normirt den Willen und muß sich doch vom Willen soweit zurückziehen, daß ihm die Möglichkeit sich gegen diese Norm zu bestimmen nicht benommen ist. Kann hiernach der Einzelne für sich das bindende Ansehen des sittlichen Gesetzes durch seine Willkür negiren, so ist dieß schon einem menschlichen Gemeinwesen nicht mehr ohne Einschränkung möglich; so fest ist es mit seiner Existenz an gewisse Grundlinien dieses Gesetzes geknüpft, daß es zugleich mit der Vernichtung ihres

*) Es mußte darum die Fragen, die auf die fortdauernde Bedeutung des sittlichen Gesetzes für das christliche Leben sich beziehen, einigermaßen verwirren, wenn die ältere Theologie unsrer Kirche, schon die Abhandlung der Konkordienformel de tertio legis divinae usu, dabei lediglich das Mosaische Gesetz nach seinen ethischen Momenten in's Auge zu fassen pflegte. Wie damit zugleich eine willkürliche Auslegung, die z. B. alles das als unmittelbaren Sinn der alttestamentischen Gebote darzuthun suchte, was Christus in der Bergpredigt als πλήρωσις τοῦ νόμου aufstellt, angebahnt werden mußte, das erhellt von selbst.

Ansehens sich selbst zerstören würde. Und auch der Einzelne, dessen Wille sich durchaus nicht mehr durch das Gesetz bestimmen läßt, ist doch nicht völlig losgerissen von demselben. Das zurückgewiesene Gesetz folgt ihm nach in seine Selbstverkehrung und gestattet ihm nicht, daß er dem Gefühl eines innern Zwiespaltes sich gänzlich entziehe. Wie aber könnte die von einem entschiedenen Willen ausgehende Verletzung des sittlichen Gesetzes das Bewußtsein des Menschen mit sich selbst entzweien, wenn das Gesetz diesem Bewußtsein nicht immanent wäre? —

Diesen Bestimmungen gemäß offenbart uns unser Bewußtsein das Böse, das in unserm Willen ist, zunächst als Widerstreit gegen das Gesetz. Eben damit erwacht der Mensch überhaupt erst zum sittlichen Bewußtsein, daß er eine Forderung vernimmt, die ihm unbedingte Unterwerfung seiner Willensbestimmungen unter ihren Ausspruch zumuthet, die von ihm verlangt, daß er eher Alles über sich ergehen lasse, als ihr den Gehorsam verweigere. Er vernimmt sie zunächst im unmittelbaren Gefühl durch eine Art von höherm Vernunftinstinkt, aber darum nicht minder sicher, als wo sie die Form einer entwickelten Einsicht in ihre innere Nothwendigkeit angenommen hat. Erst von diesem Augenblick an vermag der Mensch das Böse als Böses inne zu werden, eben als Widerstreit gegen eine unbedingt gültige Forderung, als thatsächliche Auflehnung gegen ein Gesetz, welches schlechterdings nicht angetastet werden soll.

Und wer dürfte leugnen, daß in dieser Auffassung tiefe Wahrheit liegt, daß auch in dieser beziehungsweise noch unbestimmten Form ein kräftiges Bewußtsein von der Verwerflichkeit des Bösen sich auszuprägen vermag? Dem allgemeinen, überall gleichen Ansehen und der heiligen Nothwendigkeit des sittlichen Gesetzes gegenüber macht der Mensch im Bösen ein Princip des subjektiven Beliebens und der schrankenlosen Willkür geltend.

Auch wird diese Willkür dadurch um nichts besser, daß sie sich gelegentlich hinter die Prätensionen einer moralischen Genialität versteckt, welche gleichsam ein Ausnahmegesetz und einen privilegirten sittlichen Gerichtsstand für sich in Anspruch nimmt. Nicht aus einer starken Gesinnung, sondern aus einer schwächlichen Vergötterung der bloßen Kraft entspringt jene Forderung, die in unsern Tagen oft an das sittliche Gesetz gestellt wird, es solle bescheiden zurücktreten vor der unbeschränkten Berechtigung gewaltiger Naturen, mächtiger Leidenschaften, verwickelter geschichtlicher Verhältnisse. Das ist wahre Stärke, dem ungestümen Drange der eignen Natur und der Verhältnisse zum Trotz den Willen unter das erkannte Pflichtgebot zu beugen. Man thut dem Menschen wahrlich eine schlechte Ehre an, wenn er in letzter Instanz derselben Regel folgen soll, die in dem Zusammenstoß der Naturgewalten entscheidet, dem Rechte des Stärkern. — Allerdings ist, wie sich aus früherer Erörterung ergiebt, der positive sittliche Beruf des Einzelnen im gegebenen Falle aus dem Sittengesetz allein noch nicht zu erkennen, weil er zu seiner Voraussetzung nicht bloß den allgemeinen Inhalt des Gesetzes, sondern auch die Eigenthümlichkeit des Subjekts und die besondere Natur seiner Verhältnisse hat. Daraus erklärt sich auch eine sittliche Erscheinung, die uns überall entgegentritt. Achten wir nämlich auf die Entstehungsweise sittlichen Handelns im Leben, so kommt dabei auch da, wo die Sittlichkeit noch ganz das gesetzliche Gepräge hat, in tausend und aber tausend Fällen gar keine bewußte Bezugnahme auf das sittliche Gesetz und seine allgemeinen Vorschriften vor. Sondern ohne diesen Umweg über das Allgemeine folgt der Mensch in seiner Entschließung den Forderungen der besondern Verhältnisse, deren sittlicher Bedeutung und verbindender Kraft er sich ein- für allemal bewußt ist, und seine Eigenthümlichkeit giebt seinem Handeln die bestimmte Form,

durch die es sich von dem Handeln jedes Andern aus gleichem Princip unterscheidet. Allein das Besondere soll nicht außer dem Allgemeinen und ihm gegenüber sein wollen, sondern in ihm und ihm untergeordnet. Die Eigenthümlichkeit ist selbst eine unwahre, verzerrte geworden, und die Verhältnisse sind unerlaubte, so wie sie sich mit der Unterordnung unter das sittliche Gesetz nicht mehr vertragen wollen*). Ohne die Ehrfurcht vor dem Allen gleichen Gesetz wird die Eigenthümlichkeit grade um so zerstörender wirken, je energischer sie ist. Und daß diese bestimmten Verhältnisse des gemeinsamen Lebens und ihre Ansprüche mit der Gewalt sittlicher Mächte an den Einzelnen herantreten, das haben sie eben von dem dem menschlichen Geiste einwohnenden sittlichen Gesetz, dem Urquell ihrer wahren Ordnungen. Reißen diese Verhältnisse in ihrer besondern Gestaltung sich los von ihrem Urquell, so vermögen sie nur noch durch die dunkle, zweideutige Macht der Gewohnheit oder durch das Interesse des Eigennutzes den Menschen an sich zu fesseln. —

Ist nun dieß die Bedeutung des sittlichen Gesetzes, so wird ungeachtet der Abstraktion, welche seinem Begriffe nach an ihm haftet, doch das Böse in allen seinen Richtungen und einzelnen Aeußerungen sich als Verletzung desselben aufzeigen lassen. —

*) Daß hierbei an Jacobi's Polemik gegen das Bemühen der Kantischen und Fichteschen Philosophie, das gesammte sittliche Leben der Herrschaft einer Formel zu unterwerfen, — besonders im Sendschreiben an Fichte — nicht gedacht ist, das scheint sich zunächst von selbst zu verstehen, da bekanntlich Jacobi selbst, namentlich im Allwill, diesen Standpunkt der moralischen Genialität und ihrer angemaßten Selbstgesetzgebung ausdrücklich bekämpft hat. Doch kann man allerdings nicht sagen, daß Jacobi die hiermit aufgestellte Antinomie — zwischen der Souveränität der Persönlichkeit dem abstrakten Gesetz gegenüber in der einen Schrift, und zwischen der Unterordnung der Persönlichkeit unter die Allgemeinheit heiliger Ordnungen in der andern — irgendwo gelöst habe.

Unverkennbar ist diese Gestalt, in der uns die Sünde zunächst entgegentritt, von überwiegend objektivem Gepräge. Mag man die Norm, deren Verletzung hiernach das Wesen der Sünde ausmacht, nach dem Mosaischen Gesetz, nach dem Vorbilde Christi und nach seinen und der Apostel Aussprüchen feststellen, oder mag man sie nur aus dem Gewissen entnehmen, jedenfalls ist sie ihrem Begriffe nach ein von unserm Belieben und subjektiven Vorstellen Unabhängiges, ja dasselbe durch ein höheres Ansehen Bindendes. Und daran kann uns natürlich nicht im Geringsten irre machen, daß oft genug eben dergleichen subjektives Vorstellen, auch das sittlich verkehrteste, sich selbst für Gewissen ausgegeben hat; denn wo gäbe es irgend eine heilige Wahrheit, die nicht gelegentlich von Verblendung und Heuchelei mißverstanden und absichtlich mißdeutet worden wäre?

Indessen fehlt es diesem Begriff der Sünde, wie sich aus der Entwickelung desselben ergiebt, keinesweges gänzlich an einem subjektiven Moment. Wir konnten, was das sittliche Gesetz ist in seinem Unterschiede vom Naturgesetz, auch nur in den allgemeinsten Grundzügen gar nicht bezeichnen, ohne seine ausschließende Beziehung auf wollende Wesen festzustellen. Hiernach fällt es denn auch Niemandem ein den Begriff der Gesetzesübertretung auf Thiere anzuwenden; und auch von Sünden der Kinder kann, so lange in ihnen der Wille und damit auch das sittliche Gesetz nur potentiâ existiren, jedenfalls nur in potentialem Sinn die Rede sein*). Eben so wenig vermag der

*) Diese Freiheit des frühsten Kindesalters von Sünden propriae vitae erkennt aus demselben Grunde auch Augustinus vollkommen an de pecc. mer. et remiss. lib. I, 64. 65, während einige Pelagianer, um dem Rückschluß aus der Kindertaufe auf die Erbsünde auszuweichen, den neugebornen Kindern als Grundlage für die Nothwendigkeit der Taufe wirkliche Sünden zuschreiben, a. a. O. Die ältern Lutherischen Theologen dagegen fanden sich hauptsächlich durch ihren Grundsatz, daß

Mensch das sittliche Gesetz zu verletzen, wenn das bewußte Selbstbestimmen in ihm zwar schon hervorgetreten, aber der stetige Zusammenhang desselben durch ein physisches Ereigniß wieder durchaus zerrissen ist. Wir sagen: durch ein physisches Ereigniß; denn wäre er nur durch die ungebändigte Gewalt der niedern Triebe für einen Augenblick abgebrochen, so wäre die Gültigkeit der Gesetzesforderung keineswegs aufgehoben. Denn der Wille soll Herr im Hause sein, und jene Macht der niedern Triebe ist selbst etwas, was nicht sein soll. Aber der Gewalt der Naturnothwendigkeit gegenüber hat das Soll des Gesetzes keine Bedeutung. Sie zerreißt jenen Zusammenhang im Wahnsinn, wiewohl auch nur auf seinen höchsten Stufen, in hitzigen Krankheiten u. dgl. Auch solche Zustände können offenbaren, was im Herzen Schlimmes verborgen liegt; wirkliche Sünden können in ihnen nicht begangen werden.

Dieses subjektive Moment ist mit dem Wesen der Sünde unmittelbar gegeben. Aber was nun immer in dem Leben sich mit Bewußtsein bestimmender Wesen dem sittlichen Gesetz Widerstreitendes angetroffen wird, charakterisirt dieser Begriff, unbekümmert darum, wie die Entstehung eines solchen Elementes im Einzelnen vermittelt sein und in welchem besondern Verhältniß sie zu dem sittlichen Bewußtsein des Subjekts und zu dem Grade seiner Entwickelung und augenblicklichen Lebendigkeit stehen mag, als Sünde. Dürfen wir nun diese Fassung ihres Begriffes, wenn sie uns gleich das Innere der Sünde vielleicht noch nicht

---

die Erbsünde, wo sie sei, sich auch durch wirkliche Sünde bethätigen müsse, genöthigt den neugebornen Kindern peccata actualia beizulegen, vgl. Hutter, Loci comm. art. X, cap. I, 3. (S. 348. Ausg. v. 1661.), Quenstedt, der eine eigne quaestio, die 14te in der polemischen Sektion des Kapitels de peccato, darüber hat: an in infantes usu rationis destitutos cadant peccata actualia? Noch näher läge es auf diesem Standpunkt so zu schließen: wird eine ἄφεσις ἁμαρτιῶν dem Neugebornen in der Taufe zugeeignet, so muß er auch schon wirkliche Sünden haben.

hinreichend enthüllt, überhaupt als richtig ansehen, so müssen wir auch anerkennen, daß alle weitern Bestimmungen, die an der Sünde wesentlich haften als Folgen derselben, überall eintreten, wo Verletzung des sittlichen Gesetzes objektiv stattfindet. —

In diesem Sinne bestimmt auch die heil. Schrift den Begriff der Sünde 1 Joh. 3, 4: *ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία.* Der Ausspruch steht im Zusammenhange einer Polemik gegen die laxe Ansicht, welche zwar die Verbindlichkeit das göttliche Gesetz zu halten im Allgemeinen anerkannte, aber es mit manchen sündhaften Handlungen, vielleicht weil sie durch den Buchstaben des Dekalogs nicht ausdrücklich verboten waren, nicht genau nehmen mochte*). Dieser unlautern Gesinnung schärft der Apostel durch die vorhergehenden Worte: *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ*, die Wahrheit ein, daß das Gesetz mit einem halben Gehorsam sich nicht genügen läßt, sondern eine vollkommene Reinheit des Wollens und Handelns fordert. Die Verwerflichkeit alles Sündigens im Gegensatz gegen das *ἁγνὸν εἶναι* V. 3. stellt er dadurch in's Licht, daß er es als Widerstreit gegen das göttliche Gesetz aufzeigt. Wenn nun Johannes dem Satze: *πᾶς ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν καὶ τὴν ἀνομίαν ποιεῖ*, noch den andern beifügt: *καὶ ἡ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία*, so hat er allerdings die Absicht, damit den Begriff der Sünde selbst zu bestimmen — „und darin eben besteht das Wesen der Sünde, daß sie die Lossagung vom Gesetz ist.“ Der erste Satz könnte, für sich genommen, auch so verstanden werden, daß die Losreißung vom Gesetz nur ein einzelnes Moment im Begriff der Sünde sei; der zweite bestimmt darum den Gedanken näher, indem er die beiden Begriffe einander gleich-

*) Lücke, Kommentar über die Briefe des Johannes, zweite Ausg. S. 213. 214. Neander, Pflanzung der Kirche durch die Apostel S. 414. f. (vierte Ausg.)

setzt*). — Auf diese Stelle pflegen die ältern Dogmatiker unsrer Kirche ihre Definition der Sünde zu stützen **). — Aus demselben Gesichtspunkt fassen die Sünde einige biblische Namen derselben auf. Dahin gehört im N. T. außer ἀνομία selbst (Matth. 13, 41. Röm. 6, 19. 2 Kor. 6, 14. 2 Thess. 2, 7. Tit. 2, 14.) besonders παράβασις***), im A. T. שֵׂט, שֵׂטִים Hos. 5, 2. nebst seiner Aramäischen Form סֵטִים Ps. 101, 3. von שׂוּט, שָׂטָה, abweichen vom Wege, שְׁגָגָה Lev. 4, 2. Num. 15, 27 (was jedoch wenigstens in der Mosaischen Gesetzgebung

*) Wenn man mit Köstlin (der Lehrbegriff des Evangeliums und der Briefe Johannis S. 246) der von Lachmann in den Text aufgenommenen Lesart: καὶ ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία, folgt, so scheint allerdings bei der sonstigen Genauigkeit des Johannes im Gebrauch des Artikels ἁμαρτία als Prädikat genommen werden zu müssen — „und die Gesetzwidrigkeit ist Sünde." Allein damit entsteht im Verhältniß zu den unmittelbar vorhergehenden Worten ein unerträglich schwacher und leerer Satz, dem auch durch die Auslegung: die Sünde ist wirklich Sünde, weil sie unter den Begriff der ἀνομία fällt, die ἀνομία aber schlechthin Sünde ist — gewiß nicht aufgeholfen ist. Im Sinne dieser Johanneischen Stelle ist ἀνομία offenbar die stärkere, ἁμαρτία die schwächere, unbestimmtere Bezeichnung. Man würde also bei dieser Lesart doch genöthigt sein trotz des fehlenden Artikels ἁμαρτία hier als Subjektsbegriff zu fassen.

**) Melanchthon: defectus vel inclinatio vel actio pugnans cum lege Dei (loci theoll. de peccato, Ausg. vom J. 1569, S. 97.). Gerhard: discrepantia, aberratio, deflexio a lege. Calov: illegalitas s. difformitas a lege. Baier: carentia conformitatis cum lege. Buddeus: violatio s. transgressio legis divinae. Baumgarten: transgressio legis seu absentia conformitatis cum lege.

***) Während sich in allen übrigen Stellen, wo παράβασις vorkommt, die Beschränkung des Begriffs auf Lebensgebiete, in denen die Sünde als Uebertretung eines positiven Gesetzes, des im Paradiese gegebenen oder des Mosaischen, erscheint, festhalten läßt, ist dieß doch Gal. 3, 19. nicht möglich. Denn mag man das τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη (ὁ νόμος) auf die äußere Zügelung des Sündenwesens oder auf die Erweckung des Sündenbewußtseins beziehen, so werden doch jedenfalls hier die παραβάσεις als solche gefaßt, die schon da sind, wenn das positive Gesetz erscheint. — Auch der Bezeichnung der Sünde durch ἀνομία läßt sich in einigen der oben angeführten Stellen jene beschränktere Bedeutung nicht beilegen.

nur eine bestimmte Art der Sünde bezeichnet) von שָׁגָה, vom Wege abirren, dann wohl auch das sehr gebräuchliche עָוֹן (von עָוָה), das Krumme, Verkehrte, von der Richtschnur des Gesetzes Abweichende. Dieselbe Grundvorstellung liegt unverkennbar in עָוֶל, עַוְלָה von עָוַל, wenden, verkehren. Was חָטָא, חֵטְא, חַטָּאת betrifft, so kann als ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes wohl nur das Verfehlen des Zieles, wonach der Schütze oder Schleuderer zielt, angesehen werden, weil diese Bedeutung im Hiphil des Verbums sich noch findet, B. d. Richter 20, 16*). Doch tritt schon in dem alttestamentischen Sprachgebrauch selbst ganz bestimmt eine andre Wendung des Bildes hervor, an die sich dann die Auffassung der Sünde als Abweichung von der durch das Gesetz vorgeschriebenen Norm zunächst anknüpfen mochte, nämlich mit dem Fuße vom Wege ausgleiten, fehltreten, vergl. Proverb. 19, 2. Die Septuaginta gebrauchen *ἀνομία* überaus häufig und in einem weitumfassenden Sinne für die verschiedensten hebräischen Bezeichnungen der Sünde überhaupt und ihrer besondern Arten. *Παράβασις* dagegen kommt nur einmal vor eben für jenes סֵטִים Ps. 101, 3.

Um jedoch das Verhältniß des Bösen zum sittlichen Gesetz vollständiger zu bestimmen, haben wir noch eine dreifache Frage zu beantworten. Zuerst: ist wirklich alles Böse Verletzung des sittlichen Gesetzes? oder normirt dasselbe eigentlich nur die Handlung, nicht die Gesinnung, überhaupt die ste-

---

*) Vgl. Gesenius' Thesaurus linguae hebr. et chald. tom. I. s. v. Ginge die Bezeichnung des Bösen durch חָטָא von diesem Bilde aus, so läge die Wahrnehmung zum Grunde, daß der Mensch im Bösen nie erreicht, was er durch dasselbe erstrebt; wozu sich noch die Stellen anführen lassen, in denen חָטָא ein Gesuchtes nicht finden, vermissen, zu bedeuten scheint, Prov. 8, 36. Hiob 5, 24. Sichrer beruht auf dieser Anschauung die Bezeichnung der schlechten Sinnesart und Handlung durch נְבָלָה.

tige Beschaffenheit des innern Lebens? Ferner: ist nur das böse, was dem Gesetz widerstreitet, oder auch schon das, was der Forderung des Gesetzes noch nicht vollkommen entspricht? Endlich: ist vielleicht das Gesetz und Gesetzesbewußtsein vielmehr die Folge des Bösen als, wie doch bei der obigen Bestimmung seines Begriffes angenommen wird, seine Voraussetzung? —

In Beziehung auf das erste Entweder — oder hat sich besonders Schleiermacher für die zweite Annahme erklärt. Das Gesetz, behauptet er, bezieht sich unmittelbar auf die That*); es führt an und für sich nicht von der äußern Handlung auf das Innere des Gemüthes zurück**). Wenn nun diese Auffassung des Sittengesetzes offenbar der Kantischen verwandt ist, die dasselbe auch nur als Richtmaß für die Maximen des Thuns, der einzelnen Willensentscheidungen kennt, so macht Schleiermacher seinem innerlichern und umfassendern ethischen Standpunkt gemäß davon doch die grade entgegengesetzte Anwendung. Er will eben darum nicht, daß das ethische Wissen in der Sittenlehre als Gesetz oder Sollen gestaltet werde***). Er betrachtet das Gesetz als unzureichend die Erkenntniß der Sünde zu bewirken und als unvermögend uns das Ziel der Heiligung vorzuhalten †).

Ganz folgerichtig lehnt nun auch Schleiermacher die Erklärung der Sünde als Uebertretung des Gesetzes ab ††). Bezieht sich das Gesetz mit seiner Forderung nur auf das Thun, nicht zugleich auf das Sein, die beharrende Beschaffenheit des

*) Kritik der Sittenlehre S. 179.

**) Glaubenslehre §. 112, 5. (Bd. 2, S. 250. zweite Ausg.)

***) System der (allgemeinen) Sittenlehre §. 93. (S. 55. der Ausg. von Schweizer.)

†) Glaubenslehre a. a. O.

††) Glaubenslehre §. 66, 2. (Bd. 1. S. 399.)

Menschen, so ist das sittlich Gute, in seiner Vollkommenheit erfaßt, mehr als die Erfüllung des Gesetzes, so ist jene Begriffsbestimmung des Bösen offenbar im Wesentlichen unvollständig. Denn Vieles, was die ernstere Betrachtung nicht ansteht als böse zu bezeichnen, habituelle Verderbniß der Gesinnung, verkehrte Neigungen, Leidenschaften, die zu einer so furchtbaren Gewalt herangewachsen sind, daß die Seele, so oft sie ihnen gehorcht, in der That nicht handelt, sondern leidet, würde dann unter jenem Begriffe nicht mehr befaßt werden. Oder sollen diese zunächst innerlichen Störungen etwa nur darum böse sein, weil sie bei vorkommender Gelegenheit sich in verkehrtem Thun äußern werden? Gewiß nicht, sondern wenn die zehrende Flamme selbstischer Begierden und Leidenschaften im Herzen des Menschen lodert, so ist er der Macht des Bösen verfallen, und käme sie niemals in einer verwerflichen That zum Ausbruch.

In gewissem Sinne nun werden wir der Schleiermacherschen Auffassung des Gesetzes beitreten müssen. Enthält das Gesetz als sittliches eine Aufforderung, ist ihm, insofern es eben an den Willen sich wendet, damit es von ihm im menschlichen Leben realisirt werde, die Form des Gebietens wesentlich eigen, so kann es ursprünglich allerdings nur auf die Selbstbewegung des Willens zum Entschlusse gehen*). Ist demnach die That, deren Begriff hier natürlich nicht in beschränkt äußerlicher Weise gefaßt werden darf, der ursprüngliche Gegenstand der Gesetzesforderung, nun so ist eben darum Alles, was in dem Leben des Menschen aus seiner That wesentlich entspringt, der abgeleitete. Und hiermit ist die Schranke, in welche Schleiermacher den Begriff des sittlichen Gesetzes einschließen will, durchbrochen. Das Gesetz normirt nicht bloß das

*) Seine vollständige Begründung findet dieser Satz freilich erst im Zusammenhange der Untersuchungen über die Freiheit des Willens — im dritten Buch.

Thun, sondern auch das Sein des Menschen, wie es aus der innern That hervorgeht, die Gesinnung, deren Begriff wesentlich eine feste, habituell gewordene Richtung des Willens in sich schließt, ja selbst die Bewegungen und Zustände des Gemüths, die Neigungen und Abneigungen der Seele, insofern dieselben wiederum durch die beharrliche Richtung des Willens mit bestimmt werden *). Und daß auch diese innern und stetigen Lebensmomente harmonisch geordnet seien, gehört ohne Widerrede wesentlich zur sittlichen Vollkommenheit, die ja niemand in der bloßen Gesetzmäßigkeit des einzelnen Thuns als solchen wird finden wollen. Ist nun aber im Begriffe des Gesetzes nichts enthalten, was die Richtung desselben auf die beharrende sittliche Beschaffenheit ausschlösse, so können wir das Gesetz, nach der Reinheit seines Begriffes gefaßt, ganz allgemein als die Darstellung der sittlichen Idee in der Form der Forderung bezeichnen **).

Als solche ist das dem menschlichen Geist einwohnende Gesetz zunächst Sache der — dunkeln oder deutlichen — Erkenntniß, doch nicht bloß der Erkenntniß, sondern vermöge

*) Dieses Hervorgehen des Seins (in seiner sittlichen Bestimmtheit) aus dem Wollen erklären freilich bedeutende Stimmen unter Theologen und Philosophen immerfort für unmöglich. So sagt Harleß in seiner christlichen Ethik S. 13, indem er, wie auch hier geschieht, die Neigung als das Sein faßt: „wie ich bin, so will ich, nicht umgekehrt." Ich beschränke mich hier vorläufig auf die Bemerkung, daß ich die Verneinung in diesem Satze allerdings nicht zugeben kann, wohl aber die Bejahung. Denn mit gehöriger Unterscheidung läßt sich Beides sagen: Wie ich will, so bin ich, und: wie ich bin, so will ich.

**) Diese Bedeutung des Gesetzes hat offenbar auch Lactantius vor Augen, wenn er Christum viva praesensque lex nennt (institt. div. l. IV, c. 17. 25) und Augustinus, wenn er sagt: lex Domini ipse est, qui venit legem implere, non solvere (enarr. I. in Ps. XVIII. — Opp. tom. IV, p. 114.), wie denn auch Christus selbst besonders Matth. 11, 28—30 auf dieß Verhältniß hindeutet. Daß die Forderung des Gesetzes auf vollkommne Heiligkeit geht, wird von Augustinus de spiritu et littera c. 14 und 36. gut gezeigt.

der sittlichen Natur des Menschen ist damit ein innerer Antrieb zu seiner Erfüllung verbunden. Denn indem das Gute als Gesetz für unsern Willen erkannt wird, wird es auch in seiner praktisch bestimmenden Beziehung auf uns, in seinem uns zum Gehorsam verpflichtenden Ansehen anerkannt, und diese Anerkennung ist ohne einen wenn auch noch so schwachen Antrieb zur Uebereinstimmung des Willens mit ihm nicht zu denken. Wo dieser Antrieb gänzlich fehlte, da möchte wohl auch kaum noch etwas vorhanden sein, was Erkenntniß des sittlichen Gesetzes zu heißen verdiente. Nur jenem nicht mehr menschlichen, sondern diabolischen Haß gegen Gott, der grauenhaftesten unter allen grauenhaften Erscheinungen im sittlichen Leben der Gegenwart, ist es aufbehalten diesen Zusammenhang zu lösen oder zu verkehren, indem er in der sittlichen Ordnung den gesetzgebenden, vom Menschen Unterwerfung fordernden Willen Gottes erkennt und grade darum seine Verpflichtung zum Gehorsam gegen diese Ordnung nicht anerkennt. — In dieser Verknüpfung eines innern Antriebes zur Erfüllung mit der Erkenntniß des Gesetzes liegt jedoch keinesweges, daß das Gesetz dem Menschen die Kraft es zu verwirklichen auf irgend einer Stufe seiner Entwickelung selbst mittheile. Vielmehr fordert es von ihm, daß er diese Kraft in sich habe. — Das ist nach früher Gesagtem unbedingt zuzugeben, daß auch die reinste Darstellung des Sittengesetzes weder die Genesis des Sittlichen, sei es nun der einzelnen Handlung oder des sittlichen Lebens als Ganzes betrachtet, noch die individuelle sittliche Bestimmtheit des einzelnen Willensaktes erschöpfend auszudrücken vermag. Aber durch alles das ist nicht ausgeschlossen, daß in diesem Gesetz die Vollkommenheit des sittlichen Lebens nach den Grundbestimmungen ihres Inhalts, und nicht minder des sittlichen Seins als der sittlichen That, sich darlegt. Hieraus erhellt von selbst, daß das, was man als Legalität von Moralität zu

unterscheiden pflegt, nichts weniger ist als wirkliche Uebereinstimmung mit dem sittlichen Gesetz, mit andern Worten, daß dieser Begriff der Legalität im sittlichen Gebiet gar keine Stelle hat. Nicht einmal dem bürgerlichen Gesetz wird durch ein bloß äußerliches Handeln wahrhaft Genüge geleistet, sondern nur sofern dasselbe hervorgeht aus der ächt bürgerlichen Gesinnung, die das Princip des Gesetzes in sich trägt; was freilich eben darin seinen Grund hat, daß das Politische seinem wahren Wesen nach ganz auf ethischer Basis ruht. —

Diese umfassende Bedeutung des sittlichen Gesetzes, gewöhnlich zunächst in seiner alttestamentischen Darstellung, ist denn auch in der heiligen Schrift vielfach bezeugt. Zwar wenn der Apostel Paulus Röm. 10, 5. Gal. 3, 12. so stark hervorhebt: *ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς*, so scheint er jene Beschränkung der Gesetzesforderung auf das bloße Thun zu begünstigen. Näher erwogen hat es der Apostel indessen hier nicht mit dem Gegensatz des Thuns gegen die Gesinnung, sondern mit dem einer durch eigne Anstrengungen errungenen Gerechtigkeit gegen die Gerechtigkeit aus dem Glauben zu thun. Wenn aber Paulus Phil. 3, 6. sein früheres Leben untadelhaft nach der Gerechtigkeit im Gesetz nennt, ohne sich doch an dieser Gerechtigkeit genügen zu lassen V. 7. 8, so tritt er in jener Behauptung offenbar auf den Standpunkt der menschlichen, näher der jüdischen Beurtheilungsweise, die sich nur an die äußern Gesetzeswerke hält (*εἴ τις δοκεῖ ἄλλος πεποιθέναι ἐν σαρκί, ἐγὼ μᾶλλον* V. 4), ohne daß ihm in den Sinn kam, sich einer wirklichen Gesetzes e r f ü l l u n g in seinem frühern Leben rühmen zu wollen, vgl. Röm. 7, 8—23. — Wie fern überhaupt Paulus war, dem Gesetz nur jene beschränkte Bedeutung beizulegen, das giebt er schon durch die ausdrückliche Bezeichnung des *νόμος* als *πνευματικός*, Röm. 7, 14, d. h. seinem Inhalt nach dem Willen und Antriebe des göttlichen Geistes angemessen, zu er-

kennen. Sodann wäre er, wenn die Forderungen des Gesetzes das Innere, die Gesinnung wirklich unberührt ließen, auch nicht mehr berechtigt gewesen die eindringende Erkenntniß der Sünde (ἐπίγνωσις ἁμαρτίας) aus dem Gesetze abzuleiten, Röm. 3, 20. Es würde ferner im Widerspruch mit Röm. 2, 13. 8, 7. Gal. 5, 22. 23. dem Apostel die Ansicht zugeschrieben werden müssen, daß der Mensch, auch wenn er den Forderungen des sittlichen Gesetzes vollkommen Genüge leistete, darum noch nicht nothwendig δίκαιος und ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens wäre, da ja seine Gesinnung, auf welche das göttliche Urtheil sich bezieht, Röm. 2, 29. 1 Kor. 4, 5, der äußern Gestalt seines Handelns vielleicht wenig entsprechen könnte*). Es würde endlich folgen, daß die Unfähigkeit des Menschen unter der Herrschaft des bloßen Gesetzes zur δικαιοσύνη θεοῦ zu gelangen nicht in dem Menschen, in dem aus der Sünde entsprungenen sittlichen Zustande desselben, welcher das Gesetz erst zu einem todten und tödtenden Buchstaben macht, ihren eigentlichen Grund

*) Diese Folgerung erkennt auch Schleiermacher ausdrücklich an. „Da jedes Gesetz," sagt er in einer 1830 gehaltenen Predigt (Predigten — in der Ausgabe seiner sämmtlichen Werke — Bd. 2, S. 655.), „nur Handlungen fordern kann, so müßte Gott, wenn er nach dem Gesetze richtete, auch solche gelten lassen, die aus einem Gemüth kommen, dem jede gottgefällige Gesinnung fremd ist. Darum wie man auf der einen Seite sagen konnte, kein Fleisch würde gerecht durch des Gesetzes Werke, weil Niemand vermochte das Gesetz vollkommen zu halten, so konnte man dasselbe auch deßhalb sagen, weil Einer es konnte vollkommen erfüllt haben und doch von allen Ansprüchen auf Lob und Billigung vor Gott entblößt sein." Hiermit aber widerspricht Schleiermacher seiner eignen bessern Bestimmung dieses Verhältnisses in früherer Zeit; denn in der Kritik der Sittenlehre S. 181 f. will er ungeachtet der ausschließlichen Beziehung des Gesetzes auf die That doch keine Handlung als gesetzmäßig im ethischen Sinne anerkennen, die nicht auch aus sittlichen Antrieben hervorgegangen. — Auf gründliche Weise erörtert jenen Punkt Dr. Schmid in seinem lehrreichen Weihnachtsprogramm v. J. 1832. de notione legis in theologia morali rite constituenda.

habe, sondern in der objektiven Natur des Gesetzes selbst. Dem aber stehen nicht allein Aussprüche wie Röm. 7, 12. 14. 8, 3. (ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός) entgegen, sondern die ganze Grundanschauung des Apostels von dem Verhältniß der Neutestamentischen Oekonomie zur Alttestamentischen, welche auf der Anerkennung ruht, daß allerdings das Gesetz an sich selbst ein Weg zur Gerechtigkeit und zum Leben ist, Röm. 2, 13. 7, 10. wenn nur der Mensch in seinem natürlichen Zustande den Forderungen des Gesetzes zu genügen vermöchte. Darum trägt Paulus kein Bedenken selbst als Zweck des Erlösungswerkes dieses aufzustellen, daß die Satzung des Gesetzes in uns erfüllt werde, Röm. 8, 4. Was er an allem Gesetze als solchem vermißt, das ist nicht die vollkommne Darstellung des sittlich Guten für die Erkenntniß, sondern nur die Kraft das sittliche Leben mitzutheilen, Gal. 3, 21. Nur darum vermag es dem Menschen nicht zum Besitz der Gerechtigkeit zu verhelfen, weil seiner Erkenntniß und dem an sich damit verbundenen Triebe zu seiner Erfüllung die σάρξ hemmend entgegentritt, Röm. 8, 3*). Und ganz in demselben Sinne verweist Christus selbst den jungen Mann, der ihn fragt, was er Gutes thun solle, um das ewige Leben zu erlangen, auf die Erfüllung der Gebote, Matth. 19, 17. Wer wollte auch zweifeln, daß er von einer das ganze innere Leben durchdringenden Gesinnung redet, wo er ausdrücklich die wahre Bedeutung des sittlichen Gesetzes enthüllen will, in der Bergpredigt und Matth. 22, 37—40 (hier zunächst in Beziehung auf das Mosaische Gesetz)? Wie hätte er auch, wenn

---

*) Vgl. Neander a. a. O. S. 658 f. Daß Paulus einen solchen innern Antrieb als mit dem Erkennen des Gesetzes unzertrennlich verbunden denkt, erhellt grade aus diesem Zeugniß für die Ohnmacht des Gesetzes. Denn wenn es für uns überhaupt nur theoretisches Wissen, gar nicht Kraft und Trieb wäre, so könnte von einer Schwächung durch das Fleisch als dem Grunde seiner Unfähigkeit den Menschen zur Erfüllung seiner Satzung zu führen nicht die Rede sein.

im Begriffe des Gesetzes die ausschließliche Beziehung auf das Thun läge, die Liebe der Seinen unter einander, die seiner Liebe zu ihnen gleich zu werden strebt, als das neue Gebot bezeichnen können Joh. 13, 34 *)? —

Sehen wir uns um, was denn wohl Schleiermacher zu dieser beschränkenden Auffassung des sittlichen Gesetzes bewogen hat, so ist es nach seiner eignen Andeutung zunächst dieses, daß das Innerliche, die Gesinnung, durch kein Gesetz bestimmt und gemessen werden könne**). Hervorgebracht werden kann es gewiß nicht auf diese Weise; aber warum die vollkommne Gestalt desselben sich nicht soll bezeichnen lassen durch das Gesetz, ist nicht einzusehen. In der Form der Forderung, wie sie vom sittlichen Gesetz allerdings unabtrennlich ist, liegt kein Grund, weßhalb die vollkommne Sittlichkeit nach der Seite der Innerlichkeit weniger durch das Gesetz bestimmt werden könnte als nach der Seite der Erscheinung im einzelnen Thun.

Allein diese Darstellung des Vollkommnen ist es eben, die nach Schleiermachers ethischen Grundansichten das Gesetz überhaupt nicht zu geben vermag, sondern Gesetze giebt es nur in der Sittenlehre, sofern sie das wirkliche Handeln der Vernunft auf die Natur ausdrücken ***). Wir können hier nur darauf hindeuten, wie dieß zusammenhängt mit der von Schleiermacher geforderten Konstruktion der Sittenlehre in

*) Wie damit auch die Grundanschauung der Reformatoren von dem Wesen des sittlichen Gesetzes zusammenstimmt, wollen wir nur durch die Definition belegen, welche Melanchthon in seinem dogmatischen Lehrbuch an die Spitze der Abhandlung de lege divina stellt: Lex Dei est doctrina a Deo tradita praecipiens, quales nos esse et quae facere, quae omittere oportet.

**) Glaubenslehre §. 112, 3.

***) System der Sittenlehre §. 95. Wie diese Wirklichkeit verstanden ist, erhellt aus der Vergleichung mit den vorhergehenden §§. 92—94.

Analogie mit der Naturwissenschaft*). Wie wir im Naturgebiet Bestimmungen über die Wirkungsart der Kräfte nur dann als wahre Naturgesetze anerkennen, wenn und soweit sie sich im Leben der Natur selbst verwirklichen, so will Schleiermacher auch das Gesetz im sittlichen Gebiet angesehen wissen. Damit würde es sich denn allerdings nicht vertragen, das Gesetz als Ausdruck der sittlichen Vollkommenheit zu fassen, und somit die Anerkennung seines Inhaltes, welcher als in der Idee begründet seine Wahrheit und Nothwendigkeit in sich selber trägt, davon unabhängig zu machen, in welchem Grade er von der Menschheit als Gesammtheit oder selbst in den edelsten, auserwähltesten Gebieten dieses weiten Kreises realisirt wird. In der That ist nach Schleiermachers Ansicht die Kategorie des Sollens auf das sittliche Gebiet nur in demselben Sinne zu beziehen wie auf die Natur **). Aber wird dann die Wissenschaft, die aus der Durchführung dieser Principien hervorgeht, nicht vielmehr Philosophie der Geschichte sein als Ethik, zur erzählenden Geschichte sich im Wesentlichen eben so verhaltend, wie die spekulative Naturwissenschaft zu der empirischen Naturkunde?***)

Aus derselben Quelle mit jenen Sätzen fließt auch die Schleiermachersche Behandlung des Freiheitsbegriffes,

*) A. a. O. §. 62. 63. Vergl. den Schluß der Abhandlung über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz, in den Schriften der Berliner Akademie der Wissensch. Jahrg. 1825.

**) A. a. O. §. 63. Hier heißt es unter Anderm: „Sollen und Sein sind daher auf beiden Gebieten Asymptoten und (nur?) auf dem sittlichen Gebiet vielleicht der Approximations-Exponent größer." Diesen Gedanken führt die Abhandlung über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz weiter aus.

***) Aehnlich hat sich über diesen Punkt Twesten ausgesprochen in seiner vortrefflichen Einleitung zu Schleiermachers Grundriß der philosophischen Ethik, S. XVIII. vgl. S. XLXIII, indessen wohl ohne darin grade einen Mangel der Schleiermacherschen Behandlung der Sittenlehre finden zu wollen.

die denselben nur als potenzirte Naturlebendigkeit faßt und die Thaten der Freiheit auf wesentlich gleiche Weise dem allgemeinen Naturzusammenhange unterwirft wie die Wirkungen der Naturkräfte *). —

Wir dürfen hier eine Frage von unverkennbarem ethischem Interesse, die ganz in den Kreis dieser Betrachtung gehört, nicht übergehen. Sie betrifft den Begriff des opus supererogationis. Haften nicht bloß an der Form, in der die sittliche Wahrheit uns als Gesetz entgegentritt, wesentliche Schranken und Mängel,

*) Glaubenslehre §. 49. §. 81, 2. — Es läßt sich leicht erkennen, wie diese Gegensätze der Ansichten mit der Frage um die Bedeutung des Bösen und seinen Einfluß auf die menschliche Entwickelung innig zusammenhangen. Merkwürdig sind hier in dem System der Sittenlehre die von der Sorgfalt des Herausgebers genau dargelegten Schwankungen der Ansicht von dem Verhältniß der Ethik zu dem Gegensatz von gut und böse in §. 91. und den davon abhängigen §§. Wie dieß Verhältniß in früherer Zeit von Schleiermacher gefaßt ist — namentlich wenn gesagt wird, der Gegensatz von gut und böse bezeichne den positiven und negativen Faktor in dem Proceß der werdenden Einigung (welchen Proceß die Ethik nach Schleiermacher darzulegen hat), oder, die Ethik sei die Entwickelung des Gegensatzes von gut und böse, oder die Darlegung des Guten und Bösen im Zusammensein Beider —, so entspricht es ganz der oben angedeuteten Grundansicht von der Natur des Sittlichen. Wenn aber Schleiermacher in der spätesten Ueberarbeitung der Sittenlehre den Gegensatz von gut und böse ganz aus ihrem Gebiet ausschließt und kein ethisches Element anders als unter dem Begriff des Guten aufgestellt wissen will, aber nicht insofern dieses dem Bösen entgegengestellt ist, sondern überhaupt insofern gut das Einsgewordensein der Vernunft und Natur durch Wirksamkeit der erstern bezeichnet, wenn er im Zusammenhange damit den fließenden Gegensatz des Vollkommnen und Unvollkommnen sehr bestimmt von dem Gegensatz des Guten und Bösen unterscheidet, so durchbrechen diese Bestimmungen den Kreis jener Ansicht auf entscheidende Weise und hätten bei konsequenter Durchführung Schleiermacher zu einer wesentlichen Modifikation seiner Lehren von Freiheit, Gesetz und Bösem genöthigt. — Aus jenen Aenderungen in den 1832 gehaltenen Vorlesungen über die Sittenlehre dürfen wir übrigens wohl schließen, daß diesen edeln und tiefen Geist das Problem des Bösen grade in seinen letzten Lebensjahren neu beschäftigt haben muß.

sondern ist im Inhalt des sittlichen Gesetzes selbst nicht die sittliche Vollkommenheit ausgedrückt, so läßt sich die Möglichkeit von sittlichen Leistungen, welche über die Forderung des Gesetzes hinausgehen, offenbar nicht leugnen; und umgekehrt: giebt es solche Leistungen, so drückt das Gesetz nicht die sittliche Vollkommenheit aus. Und ganz in diesem Sinne nimmt der tapferste und bestgerüstete unter den neuern Polemikern der katholischen Kirche den Begriff des sogenannten überverdienstlichen Werkes in Schutz. Der in Christo Geheiligte und mit seinem Geist Erfüllte, behauptet Möhler*), fühlt sich immer dem Gesetz überlegen. „Es ist die Art der aus Gott entsprungenen Liebe, die weit, die unendlich höher als das bloße Gesetz steht, daß sie sich in ihren Erweisungen nie genügt und immer erfinderischer wird, so daß Gläubige dieser Art jenen Menschen, die auf einer niedrigern Stufe stehen, nicht selten als Schwärmer, als Geisteskranke, als überspannte Köpfe erscheinen."

Bellarmin hat eine ziemliche Anzahl Stellen zusammengetragen, aus denen erhellt, wie schon mehrere Kirchenväter, Origenes, Basilius d. Gr., Gregor v. Nazianz, Chrysostomus, Cyprian, Ambrosius, Hieronymus, Gregor d. Gr., im Zusammenhange mit der früh sich ausbildenden Unterscheidung zwischen einer höhern und einer gemeinen Tugend, mehr als genügende Werke für möglich halten**). Doch erst im Mittelalter erhält dieser Begriff seine nähere Bestimmung und seine feste Stelle im kirchlichen Lehrsystem. Dem

*) Symbolik S. 214. (dritte Aufl.)

**) De membris ecclesiae militantis lib. II, de monachis, c. XII. (Disputt. de controvv. chr. fidei tom. II.) Bellarmin führt freilich noch mehr Zeugen an, aber unbefugter Weise. Dagegen hat er das älteste christliche Zeugniß für diese Vorstellung nicht benutzt; es findet sich im Hirten des Hermas lib. III, sim. 5, 3: Si praeter ea, quae mandavit Dominus, aliquid boni adieceris, maiorem dignitatem tibi conquires etc.

opus supererogationis entspricht das consilium evangelicum; in beiden handelt es sich besonders um die allgemeinen Gelübde des Mönchthums, Armuth, Keuschheit, Gehorsam; abgesehen von den Sakramenten, sind es vornehmlich diese Gelübde, durch welche der Inhalt des evangelischen Gesetzes hinausgeht über die Gebote (praecepta) des Mosaischen und des natürlichen Gesetzes. Aber es gebietet sie nicht, sondern es empfiehlt und räth sie nur, woraus sich denn freilich ergiebt, daß die Unterordnung der Satzungen, durch welche diese mehr als genügenden Werke festgestellt werden, unter den Begriff eines Gesetzes (lex evangelica) nur sehr uneigentlich gemeint ist*). Denn allem Gesetz im Gebiet des Willens ist es wesentlich, nicht zu empfehlen, sondern unbedingt zu fordern; nur das ist sittliches Gesetz, was den Charakter ethischer Nöthigung an sich trägt.

Indessen behandeln die scholastischen Theologen den fraglichen Begriff doch nicht ganz in demselben Sinne wie Bellarmin und der neuere Katholicismus. Bei Thomas, der hierüber unter jenen Theologen wohl am genauesten ist, fallen die evangelischen Rathschläge und die mehr als genügenden Werke ganz in das Gebiet der Askese. Treffliche Mittel (instrumenta) sind sie ihm, um den Menschen besser und ungehinderter zur Vollkommenheit des sittlichen Lebens und zur Seligkeit zu führen**); aber er ist fern davon, diese Entsagungen und Leistungen zur eignen Uebung als wesentliche Momente dieser Vollkommenheit selbst, die er nach der Zusammenfassung des Gesetzes in Christi Ausspruch Matth. 22. als Vollkommen-

*) Wie denn auch Thomas den Begriff der lex nova „principaliter“ so bestimmt: sie sei ipsa gratia Spiritus Sancti in corde fidelium scripta. Summa theol. univ., Prima Secundae, qu. 106, art. 1.

**) A. a. O. II, 1, qu. 108, art. 4. So erhält nun bei Thomas die konsultative und damit hypothetische Form, unter welcher auch von ihm diese sittlichen Bestimmungen aufgestellt werden, eine bessere Begründung.

heit der Liebe bestimmt, anzusehen. Vielmehr antwortet er auf die Frage, ob die Vollkommenheit auf den Geboten oder auf den Rathschlägen beruhe: sie bestehe principaliter et essentialiter in praeceptis, secundario et instrumentaliter in consiliis *).

Zwar scheint auch Bellarmin mit dieser Ansicht des Thomas übereinzustimmen. Nicht bloß in seinem Urtheil über das Konkordienbuch geht er ausdrücklich darauf zurück **), sondern auch zu Anfang seines Buches de monachis spricht er Aehnliches aus ***). Aber die weitere Entwickelung seines Begriffes von dem mehr als genügenden Werk hält sich keinesweges innerhalb der Schranken jener bescheidenen Auffassung. Um sich indeß mit seinem Meister nicht in Zwiespalt zu verwickeln, unterscheidet Bellarmin zwischen einer zwiefachen Vollkommenheit; die eine sei nothwendig, die andere nützlich, die eine nothwendig zum Sein (ad esse), die andre nothwendig zum Wohlsein (ad bene esse), die eine nothwendig zur Seligkeit überhaupt, die andere zu einem höhern Grad der Herrlichkeit im Reiche Gottes. Letztere Vollkommenheit komme aber nur denen zu, die mehr als das Gebotene leisteten durch Erfüllung der evangelischen Rathschläge †). Aber da nun auch Bellarmin die ἀνακεφαλαίωσις aller göttlichen Gebote an den Menschen in dem Ausspruch Christi Matth. 22. anerkennen muß, zu welchen monströsen Konsequenzen wird er getrieben! Um zu beweisen, daß der Mensch noch mehr könne, als Gott von ganzem Herzen und von ganzer Seele und von ganzem Gemüth lieben, muß er den Sinn dieser Forderung durch exe-

*) II, 2, qu. 184, art. 3.

**) Iudicium de libro Conc., sextum mendacium (disputt. de controvv. tom. IV, p. 1185. ed. Paris.).

***) Cap. 2.

†) De monachis cap. VI. VII, IX. XII.

getische Künsteleien möglichst zu schwächen oder ihr neben dem höhern Sinn auch einen niedern abzugewinnen suchen; läßliche Sünden sollen diesem Gebot nicht widerstreiten*); wer Gott liebe von ganzem Herzen, behauptet er, sei doch nicht verbunden Alles zu thun, was Gott rathe, sondern bloß was er gebiete**).

Und in diesen Konsequenzen liegt auch die schlagendste Widerlegung des Princips, aus dem sie fließen. Das sollte die ächte, der göttlichen Forderung wahrhaft entsprechende Liebe sein, die so vorsichtig abmißt, was sie im strengsten Sinne schuldig ist, um ja nicht des Guten zu viel zu thun, die sich Gott gegenüberstellt mit der kühlen Erklärung: du ermahnst zwar deinem Dienste das ganze Leben zu weihen; aber nicht deine Ermahnungen und Rathschläge, sondern nur deine Befehle bin ich verpflichtet zu befolgen? Wäre in der Lebensweise, die jene evangelischen Rathschläge empfehlen, wirklich eine höhere sittliche Vollkommenheit enthalten, wäre darin der Mensch wirklich Gott gefälliger, so wäre er unstreitig verbunden auch danach zu streben; nicht danach zu streben wäre ihm Sünde***). Es ist vollkommen widersinnig, daß der Mensch eine sittliche Kraft haben soll, die über seine sittliche Verbindlichkeit hinausgeht.

Freilich ist es andrerseits sehr begreiflich, daß die katholische Kirche nie gewagt hat, was sie als die wahre Vollkommenheit des menschlichen Lebens anpreist, nun auch als allgemeine Forderung geltend zu machen. Denn worin besteht doch diese höhere Vollkommenheit als darin, daß gewisse Gebiete, die ihre nothwendige Stelle im Ganzen des durch

*) A. a. O. c. XIII.

**) A. a. O. c. IX.

***) Dieß hat schon Petrus Martyr in seiner Auslegung von 1 Kor. 9. gegen diese Ansicht eingewandt nach Bellarmins Angabe a. a. O. c. XIII.

Freiheit bedingten menschlichen Lebens haben, als sittlich undurchdringlich aufgegeben werden? Wäre diese Verzichtleistung zur allverbindenden Pflicht erhoben worden, so hätte sich die entschiedene Entzweiung dieser einseitig kirchlichen Ethik mit den allgemeinen sittlichen Aufgaben des menschlichen Lebens offen zu Tage gelegt.— Indessen wird durch Vermeidung jenes Aeußersten dem Uebel selbst immer nicht abgeholfen. Gilt es einmal für eine höhere Heiligkeit, sich von diesen Gebieten zurückzuziehen, so fällt auf die Theilnahme daran nothwendig ein Schatten von unüberwindlicher Profanität, welcher nach dem Zeugniß der Geschichte auch damit nicht verschwindet, daß, als wäre der einfache Widerspruch eine Korrektur, dem einen dieser Gebiete, der Ehe, zugleich die Würde eines Sakraments beigelegt wird.

Wie nun jenes Zurückweichen vor wesentlichen Momenten der sittlichen Aufgabe eine falsche Scheu und Aengstlichkeit ist, so ist es nicht minder eine falsche Zuversicht, eine bei Männern von sittlichem Ernst und Lebenserfahrung schwer begreifliche Selbstäuschung, sich dem Gesetz überlegen zu glauben. Freilich mindert sich die Verwunderung über diese Zuversicht bedeutend, wenn man andrerseits von Bellarmin erfährt, daß die Vollbringung von mehr als genügenden Werken gleichzeitig mit Sünden, nämlich läßlichen, in demselben Subjekt zusammensein kann *). Hiermit aber legt sich die verderbliche Wurzel dieser ganzen Betrachtungsweise so wie mancher anderer Irrthümer der katholischen Ethik zu Tage, die zersplittern-

*) De monachis c. XIII. Bei Möhler ist überdieß eine auch sonst oft vorkommende Verwechselung verschiedener Begriffe mit im Spiel. „Die Liebe steht unendlich höher als das Gesetz," kann auch bloß subjektiv verstanden werden. Dann heißt es: der freie Impuls der Liebe bringt eine viel bessere Gerechtigkeit hervor als das bloße Bewußtsein des Gesetzes, die ausdrückliche Reflexion auf seine jedesmalige Forderung. In diesem Sinne ist der Satz von unbestrittener Wahrheit, enthält aber nichts, was nicht auch in der Lehre der Reformatoren vollkommen anerkannt wäre.

de atomistische Behandlung des Sittlichen, von der namentlich die ganze Auffassung der Begriffe: gutes Werk und Verdienst, beherrscht wird. Ihre Spitze hat diese sittliche Atomistik in der Jesuitischen Moral erreicht; die vornehmsten Irrlehren derselben, ihre Grundsätze von der philosophischen Sünde, von dem sittlichen Handeln nach Probabilität, von der guten Absicht, welche die schlechten Mittel rechtfertigt, von den Mentalreservationen beruhen darauf.

Steht es so mit dem innern ethischen Halt und Werth der Vorstellung von mehr als genügenden Werken, so wird sie uns nicht bewegen können die Idealität des sittlichen Gesetzes, wonach nur das Vollkommne seiner Forderung vollkommen entspricht, aufzugeben*). —

Zur biblischen Stütze der überverdienstlichen Werke ist von den katholischen Theologen nichts so häufig verwandt worden, als jener an den reichen Jüngling gerichtete Ausspruch, der schon den Stifter des Mönchthums Antonius und dann wieder den Franz von Assisi zu ihren ascetischen Entschließungen zuerst entzündete: Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe was du hast und gieb es Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben, und komm, folge mir nach, Matth. 19, 21. Der Jüngling, der auf seine Frage nach dem Wege zum ewigen Leben von Christo zunächst an die Erfüllung der göttlichen Gebote erinnert wurde, hat das Bewußtsein ausgesprochen, daß er sie alle gehalten, und dieß Bewußtsein hat Christus nicht getadelt. Worauf also können die eben angeführten Worte jenen hinweisen, als auf eine höhere, über die

---

*) Vgl. die treffende Kritik dieser Vorstellung in Baur's Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, zweite Ausg., S. 301 ff. Baur widerlegt sie von der Idealität des Gesetzes aus; hier galt es die Idealität des Gesetzes gegen die von dieser Vorstellung hergenommenen Instanzen zu behaupten.

bloße Gesetzeserfüllung hinausgehende Vollkommenheit, die er sich durch freiwillige Armuth erwerben könne? — Diese Auffassung des: *εἰ δὲ θέλεις τέλειος εἶναι*, scheitert aber daran, daß nach den unmittelbar folgenden Aussprüchen Christi V. 23. 24. den Jüngling seine Weigerung wenigstens für jetzt um die Theilnahme am Reiche Gottes brachte, also auch um den Besitz des ewigen Lebens, wenn sich doch gewiß die willkürliche Pelagianische Unterscheidung zwischen Reich Gottes und ewigem Leben jetzt Niemand mehr wird aneignen wollen. Darum kann die Gesetzeserfüllung des Jünglings in dem Urtheil Christi offenbar nicht die rechte, vollkommene gewesen sein*), und jene Aufforderung hat ihm nicht eine über die wahre Gesetzerfüllung hinausgehende Vollkommenheit zeigen, sondern nur den Götzen, dem er gegen das erste Gebot des Dekalogs unbewußt diente, enthüllen sollen. Daraus erhellt zugleich, daß diese Aufforderung von Christo keinesweges bloß als ein Rath gemeint war, dessen Befolgung jener ohne Schaden unterlassen könnte.

Nächstdem berufen sich die katholischen Theologen für die mehr als genügenden Werke besonders auf den Apostel Paulus, der 1 Kor. 9, 12—18. seinen Ruhm und sein Verdienst im Unterschiede von einem bloßen Knechtsdienst am Evangelium darein setze, daß er sein apostolisches Amt mit Lust und unentgeltlich verwalte. Wir dürfen hier auf die gründliche Entwi-

---

*) Vgl. die Auslegung der Antwort Christi bei Neander, Leben Jesu Christi, vierte Ausg. S. 589—592. Daß sich mit dieser Auffassung das *ἠγάπησεν αὐτὸν* Marc. 10, 21., das Wohlgefallen des Erlösers an dem nach Maßgabe seiner beschränkten Selbst- und Gotteserkenntniß redlichen Streben des jungen Mannes sehr wohl verträgt, bedarf keiner Erläuterung. Eben so ergiebt sich von selbst, daß die bei Matthäus fehlenden Worte, die bei Markus und Lukas sich finden: *ἕν σοι ὑστερεῖ — ἔτι ἕν σοι λείπει* —, zu denen nach dem Zusammenhange der Erzählung doch nur ergänzt werden kann: zum Gewinne des ewigen Lebens, wenn sie authentisch sind, die oben gegebene Auffassung nur begünstigen.

ckelung des wahren Sinnes dieser Stelle bei Neander verweisen *). Wie wenig der Apostel meinte mehr zu thun, als seine bestimmte Pflicht nach der besondern Natur seiner Verhältnisse und seiner Eigenthümlichkeit von ihm forderte, das geht auch daraus klar hervor, daß er es ausdrücklich als Mißbrauch seiner Befugniß in Beziehung auf die Verkündigung des Evangeliums bezeichnet, wenn er weniger thäte (V. 18.).

Es ist sonderbar, daß grade die Stelle des N. T., welche ältere und neuere Protestanten als das mächtigste Zeugniß gegen jedes opus supererogationis zu betrachten pflegen, welche auch den katholischen Polemikern in der Vertheidigung ihrer Lehre vor andern Noth macht **), genauer betrachtet, vielleicht das Scheinbarste enthält, was aus dem N. T. für die Möglichkeit der über die gesetzliche Forderung hinausgehenden Werke angeführt werden kann. Wir meinen Luc. 17, 10. Soll nämlich, wer bloß gethan hat, was ihm befohlen ist, sich für einen werthlosen Knecht halten, weil er nichts gethan, als was er schuldig war, so fragt sich: haben wir dieß Urtheil auch auf die Vollkommenheit des sittlichen Lebens zu beziehen? Bejahen wir diese Frage, so würde folgen, daß auch Christus sein heiliges Leben unter den Begriff des *δοῦλος ἀχρεῖος* hätte bringen müssen. Ist dieß nun ganz absurd, wie wollen wir der Konsequenz entgehen, daß also doch eine Tugend möglich sein müsse, die mehr thut, als was sie nach der Forderung des Gesetzes schuldig ist, also ein opus supererogationis, wenn gleich natürlich in geistigerm und innerlicherm Sinne, als es in der katholischen Kirche gewöhnlich aufgefaßt wurde?

*) Geschichte der Pflanzung der Kirche durch die Apostel S. 746 f.

**) Eine interessante Zusammenstellung der mannigfachen Einwendungen katholischer Theologen gegen den protestantischen Gebrauch dieser Stelle giebt Gerhard, confessio catholica lib. II, art. XXIII, cap. VIII. de perfect. et meritis opp. Nur Salmeron trifft im Allgemeinen den rechten Punkt.

Die Lösung dieser Schwierigkeit liegt darin, daß der Ausspruch sich ganz auf die herrschende jüdische Auffassung des Gesetzes, den Dienst des äußerlichen Buchstabens bezieht. Von einer Erfüllung des Gesetzes nach seiner vollen Bedeutung ist nicht die Rede. Den eigennützigen und selbstgerechten Sinn, der sich um das Gesetz nur wegen des Lohnes bemüht, der, auf Recht und Verdienst pochend, für seine Beobachtung des Gesetzes Lohn fordert (V. 9.), will Christus demüthigen. Der Mensch soll wissen, daß er auf diesem Standpunkte mit aller seiner Treue und Genauigkeit in der Beobachtung der einzelnen Gebote Knecht, werthloser Knecht *) bleibt. Der ganze Standpunkt soll eben überschritten werden dadurch, daß er Kind Gottes wird **). —

Neuere katholische Theologen haben, wohl in dem richtigen Gefühl von der Unzulänglichkeit der biblischen Begründung, durch eine geschickte Wendung aus dieser Schwäche der Lehre von den evangelischen Rathschlägen und überverdienstlichen Werken ihre

*) Ἀχρεῖος ist im klassischen Sprachgebrauch gewöhnlich = zwecklos, unnütz, unbrauchbar. So auch Matth. 25, 30. In dieser Bedeutung aber paßt das Wort durchaus nicht in den Zusammenhang der Stelle, wie man sie auch fassen mag. Für die hier geltend gemachte Bedeutung läßt sich mit Sicherheit wohl nur der Vorgang der Alexandrinischen Uebersetzung in 2 Sam. 6, 22. anführen, wo שָׁפָל, niedrig; gering (wofür sie sonst gewöhnlich ταπεινός braucht), durch ἀχρεῖος ausgedrückt wird.

**) Bei dieser Auffassung ist es freilich natürlicher anzunehmen, daß dieser Ausspruch Christi etwa an Pharisäer, als daß er an die Jünger gerichtet gewesen. Aber dasselbe machen auch schon die unmittelbar vorangehenden Worte V. 7 und 8. sowohl durch die äußern Verhältnisse als auch durch die Sinnesart, auf die sie Bezug nehmen, sehr wahrscheinlich. Daß in den ersten 6 Versen des Kapitels Christus mit den Jüngern redet, kann nicht dagegen entscheiden, da ein innerer Zusammenhang zwischen jenen Versen und den folgenden sich, wenn man nicht künsteln will, schwerlich wird nachweisen lassen; was auch Neander (Leben Jesu Christi S. 624.) und De Wette (kurze Erkl. der Ev. des Lukas und Markus z. d. St.) gegen Schleiermacher und Olshausen anerkennen.

Stärke zu machen versucht, indem sie diese Lehre, und nicht ohne vielen Schein, als eine freiere Entwickelung der christlichen Ethik dem ältern Protestantismus gegenüber darstellen. Während nämlich dieser keine ethischen Bestimmungen als gültig anerkennen will, die sich nicht auf das ausdrückliche Wort des in der h. Schrift enthaltenen Gesetzes zurückführen lassen*), scheint die katholische Kirche dem Entwickelungstriebe des christlich sittlichen Geistes freiern Raum zu gönnen, insofern sie sittliche Anordnungen, mögen sie auch über den Buchstaben der h. Schrift hinausgehen, als gerechtfertigt betrachtet, wenn sie sich nur in richtiger Weise auf das dort vorgezeichnete Ziel der Vollkommenheit beziehen**). Näher betrachtet indessen ist diese scheinbar freiere Entwickelung doch auch wieder Satzung, die sich als Autorität der Kirche, wenn gleich immerhin zunächst in Form eines guten Rathes, geltend macht; und wenn dagegen unsre ältern Theologen mit Recht protestirten und das, was in der Kirche als sittliche Ordnung öffentliche Geltung haben solle, an dem ausdrücklichen Worte der h. Schrift gemessen wissen wollten, so war damit die Aufgabe für den einzelnen Christen nicht ausgeschlossen, sich auf der Grundlage der h. Schrift, aber ihren Inhalt frei aus seinen Principien entwickelnd, seine sittliche Erkenntniß und Handlungsweise zu bilden.

An diese Untersuchung über das mehr als genügende Werk, die uns von der Unhaltbarkeit dieses Begriffes überzeugt hat, schließt sich von selbst die Erörterung der zweiten unter den

*) Vgl., außer den zahlreichen Aussprüchen Luthers und der symbolischen Bücher über das mandatum Dei als Bedingung jedes guten Werkes, Chemnitz's Examen Conc. Trid. de bonis operibus qu. 2., Gerhards confessio catholica lib. II, art. XXIII, cap. 7. de norma bonorum opp., Quenstedts theol. didactico-polemica p. IV, c. IX, sect. II, qu. 2. quae sit norma bonorum operum directrix.

**) Bellarmin de monachis c. IX.

oben aufgestellten Fragen an. Das sittliche Gesetz, in seiner wahren Bedeutung erkannt, fordert nicht weniger als Vollkommenheit; ist nun Alles, was weniger ist als diese vom Gesetz geforderte Vollkommenheit, schon als sittlich böse zu bezeichnen? Fassen wir die Frage in gehöriger Allgemeinheit, so ist sie offenbar gleich der andern: Sind die Begriffe: Reinheit vom Bösen (sittliche Integrität) und sittliche Vollkommenheit identisch? Wir setzen dabei als sich von selbst verstehend voraus, daß von sittlicher Integrität nur die Rede sein kann in Beziehung auf Wesen, denen überhaupt eine sittliche Bestimmtheit zukommt. Bloßen Naturwesen läßt sich als nicht-sittlichen eben so wenig sittliche Reinheit wie Unsittlichkeit zuschreiben.

Bellarmin und andre ältere Polemiker der katholischen Kirche antworten auf die obige Frage verneinend. Sie erkennen an, daß das Gesetz sittliche Vollkommenheit fordere; aber sie wollen nicht zugeben, daß, wenn der Mensch aus allen Kräften strebe dem Gesetz zu genügen, das aus natürlicher Schwäche entspringende Zurückbleiben hinter jener Vollkommenheit als Uebertretung des Gesetzes anzusehen sei. Bellarmin unterscheidet zu diesem Zwecke, an Thomas sich anschließend*), zwischen der obligatio ad finem und der obligatio ad media; jenes sei die Verbindlichkeit zur Vollkommenheit selbst, dieses die Verbindlichkeit zum eifrigsten und unverdrossensten Streben nach derselben; nur wer der letztern Verbindlichkeit nicht entspreche, werde ein Uebertreter des Gesetzes **).

*) Thomas stellt in der Sec. Secundae qu. 186, art. 2. hierüber den Grundsatz auf: Quilibet tenetur tendere ad perfectionem, non autem tenetur esse perfectus.

**) De monachis cap. XIII. De amissione gratiae et statu pecc. lib. V, c. X. Vergl. Andradius orthodoxae explicationes (1564.) lib. V. p. 396 ff. Bellarmin stützt sich besonders auf Augustinus, der diesen Unterschied zwischen sittlicher Vollkommenheit und Sündlosig-

Die ältern Theologen unserer Kirche dagegen bejahen jene Frage, und betrachten jede Handlung oder Beschaffenheit, welche die sittliche Vollkommenheit noch nicht ausdrückt, als Sünde und Uebertretung des Gesetzes*). — Das Interesse, das die katholischen Theologen an jener Unterscheidung nehmen, beruht zunächst auf dem Streben, die Möglichkeit einer genügenden Gesetzeserfüllung und der Erwerbung von Verdiensten bei Gott zu stützen; weshalb denn Bellarmin von seiner Bestimmung jener Begriffe besonders den Gebrauch macht, daß das

---

keit entschieden ausspricht, z. B. de libero arbitrio lib. III, c. 22: non propterea Deus animam malam creavit, quia nondum tanta est, quanta ut proficiendo esse posset accepit; eben so später de spiritu et littera c. 36., wo er von der vollendeten Gerechtigkeit der Gott schauenden Seligen eine minor justitia unterscheidet und so fortfährt: Neque enim si esse nondum potest tanta dilectio Dei, quanta illi cognitioni plenae perfectaeque debetur, iam culpae deputandum est. Aliud est enim totam assequi caritatem, aliud nullam sequi cupiditatem. Doch bleibt Augustinus nicht überall dieser richtigen Einsicht treu. Schon de moribus Manichaeorum c. 6. hatte er das mutari in melius dem reverti a pervertendo in peius gleichgesetzt, was, konsequent durchgeführt, das Böse zur negativen Bedingung aller sittlichen Entwickelung machen würde. In demselben Sinne sagt er noch deutlicher ep. 167. (nach der Ordnung der Benedictiner) ad Hieronymum: plenissima (caritas), quae iam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, est in nemine; quamdiu autem augeri potest, profecto illud, quod minus est quam debet, ex vitio est (Opp. tom. II, p. 897.). Im Alterthum haben die Stoiker die Frage behandelt und sind, indem sie zwischen noch nicht vollkommner Tugend und Laster nicht unterscheiden wollten, dann auch so konsequent gewesen die Möglichkeit einer wachsenden Tugend zu leugnen, vergl. die Nachweisungen bei Tennemann, Geschichte der Philosophie Bd. 4, S. 104. 105.

*) Z. B. Chemnitz, Ex. Conc. Trid. p. I, de reliquiis pecc. orig. post bapt. (S. 243. Ausg. v. 1590.); de bonis operibus qu. 3. Gerhard, Loci theol. de pecc. act. c. 10, §. 42—45; de lege Dei, c. 4, sect. 10, §. 183; de bonis operibus c. 10, sect. 1. Quenstedt tadelt deßhalb auch die nach Melanchthon geformte Definition der Sünde: inclinatio, appetitus, cogitatum, dictum, factum pugnans cum lege Dei, wegen des pugnans als zu eng, a. a. O. P. II, cap. II, sect. II, qu. 3, dist. 4.

Gebot frei zu sein von der concupiscentia nur zur obligatio ad finem gehöre. Darum ist es wohl begreiflich, daß die protestantischen Theologen einer Unterscheidung nicht trauten, die ihnen nur zur Unterstützung irriger Lehre ersonnen schien — um so begreiflicher, da sie die Gegner aus jener Unterscheidung sofort so verderbliche Behauptungen ableiten sahen, wie die Bellarminsche: die verzeihlichen Sünden geschähen nicht sowohl contra legem als vielmehr praeter legem und seien nicht schlechthin, sondern nur beziehungsweise Sünde *); oder die des Stapleton: das Gebot der vollkommnen Liebe zu Gott sei nicht obligatorium, sondern nur doctrinale et informatorium **). Indessen ist es doch, näher erwogen, keinesweges bloß der Mißbrauch und die trübe Entstellung, welche die ältern Theologen unsrer Kirche jener Unterscheidung abgeneigt machte, sondern gewiß auch die Ahnung, daß dieselbe mit ihrer Auffassung des menschlichen Urstandes und manchen davon abhängigen Sätzen in Widerspruch stehe.

Und können wir uns wohl bedenken, uns in diesem Gegensatz an die Ansicht unsrer ältern Theologen anzuschließen, die durch ihren idealern ethischen Charakter gegen die nachgiebigen, biegsamen Theorien der katholischen Theologen so vortheilhaft absticht? Das Gesetz fordert sittliche Vollkommenheit; mit dem Bewußtsein dieser Forderung ist im Gemüth der Antrieb ihr zu entsprechen unzertrennlich verknüpft; bleibt nun dennoch der Mensch, der einmal zum sittlichen Bewußtsein erwacht ist, irgendwie hinter jener Forderung zurück, worin anders soll dieß seinen Grund haben als in einer dem Gesetz und seinem Antrieb widerstreitenden Richtung, also in der Macht des Bösen?

*) De iustif. lib. IV, c. 12. 14. freilich nach Thomas, Prima Secundae qu. 88, art. 1. Vgl. hiermit Melanchthons Loci theol. de pecc. actualibus. — S. 117. der Ausgabe von 1569.

**) De iustific. lib. VI, c. 10.

Wenn er z. B. den Nächsten weniger liebt als sich selbst, was kann, gegenüber dem Gebot ihn zu lieben wie sich selbst, an diesem Weniger Schuld sein als die in irgend einem Maße vorhandene Macht der Selbstsucht?

So scheint sich denn in diesem Gebiet der alte Satz vollkommen zu bestätigen: Omne minus bonum habet rationem mali. Würden wir nicht sonst sagen müssen: Das Gesetz fordere zwar das Vollkommne, aber es verwerfe doch nicht das Unvollkommne, sondern lasse es eben auch gelten, darum müsse es ihm doch mit jener Forderung nicht recht Ernst sein? Und würde sich nicht daraus sofort ein mittleres Gebiet ergeben zwischen einem solchen Wollen und Handeln, welches dem Gesetz entspricht, und einem solchen, welches ihm widerstreitet? Schleiermacher hat den Begriff des Erlaubten aus seinem ursprünglichen Sitze, einer gewissen Klasse menschlicher Handlungen und Handlungsweisen, die die bloße Naturbestimmtheit an sich tragen sollen, siegreich vertrieben *); wie denn diesem Begriff eine objektive ethische Bedeutung gar nicht zugeschrieben werden kann, ohne jede zusammenhangende und das ganze bewußte Leben des Menschen umfassende sittliche Ansicht unmöglich zu machen. Aber giebt es ein solches mittleres Gebiet, den Bestimmungen des Willens gewidmet, die dem Gesetze nicht vollkommen entsprechen, ohne ihm doch zu widersprechen, wird nicht dann jener Begriff in verjüngter Gestalt wiederkehren, um dasselbe für sich in Besitz zu nehmen? —

Und doch, es ist wahrlich nichts Geringes, was wir Preis geben müssen, wenn wir jene Unterscheidung verwerfen.

Zuerst verschwindet damit, wie sich von selbst ergiebt, jeder Stufenunterschied der sittlichen Güte, der anders als durch irgend

*) Kritik der Sittenlehre S. 185 ff. Ueber den Begriff des Erlaubten, in den Schriften der Berliner Akademie der Wissenschaften, Jahrg. 1826.

einen Antheil der niedern Stufe am Bösen bedingt wäre, also jeder Stufenunterschied sittlich reiner Wesen und Beschaffenheiten. Dieß muß sich denn natürlich auch auf Christum den Heiligen anwenden lassen. Wie groß immer die heilige Liebe sein mag, die ihn erfüllt, sie hat die Grenze, wo das Böse beginnt, so dicht neben sich, daß sie dieselbe, wäre sie auch nur um das Geringste weniger stark, sofort überschritte.

Doch an dieser Folge nehmen wohl diejenigen keinen Anstoß, die eben darin die Erhabenheit des sittlichen Gesetzes erblicken, daß es das Handeln des Menschen genau auf eine schlechterdings einzige Weise mit Ausschließung jedes andern Handelns bestimme und das Zurückbleiben hinter seiner Forderung eben so wohl verdamme wie das Widerstreben gegen dieselbe, welches aus einem entgegengesetzten Princip kommt. Aber werden sie sich auch zu den weitern Konsequenzen verstehen, nämlich den Begriff einer reinen sittlichen Entwickelung für einen widersprechenden zu erklären, das Böse hinfort als die negative Bedingung aller sittlichen Entwickelung anzuerkennen, zuzugeben, daß diese Entwickelung sofort stillstehen muß, sobald es in dem Subjekt derselben nichts Böses mehr aufzuheben giebt, daß die Gewißheit stetig fortzuschreiten im Guten zu ihrer Kehrseite die Gewißheit hat immerfort zu sündigen? Denn allerdings folgt dieß Alles streng aus der Verwerfung des Unterschiedes zwischen Integrität und Vollkommenheit. Schließt nämlich alle sittliche Entwickelung, die ihr Ziel noch vor sich hat, wesentlich einen Fortschritt vom Unvollkommnen zum Vollkommnern in sich, so müßte sie, wenn jener Unterschied dem Kanon: omne minus bonum habet rationem mali, geopfert wird, nothwendig und auf jedem Punkte, wenn auch in immerfort abnehmendem Maße, das Böse an sich haben. Auch ist auf diesem Standpunkt die Möglichkeit einer sündlosen Entwickelung nicht dadurch zu retten, daß man den Anfang als innerlich schlechthin vollkom-

nten faßt, und den Fortschritt der Entwickelung lediglich in die äußere Ausbreitung des sittlichen Princips über die verschiednen Lebensgebiete setzt. Wie überhaupt in dieser Sphäre das Innere und das Aeußere nicht so abstrakt geschieden werden dürfen, so läßt sich ein extensives Wachsthum im Guten gar nicht denken, ohne daß damit zugleich eine intensive Steigerung und Vertiefung im Guten verbunden wäre; und andrerseits, das heilige Princip des menschlichen Lebens kann in demselben seine volle innere Stärke und Festigkeit noch nicht gewonnen haben, so lange es die wesentlichen Gebiete desselben noch nicht ergriffen und durchdrungen hat. Soll also zwischen sittlicher Vollkommenheit und sittlicher Integrität, zwischen Unvollkommenheit und Sünde nicht unterschieden werden, so würde es auch hier dabei bleiben, daß der Fortschritt im Guten nothwendig zugleich Abstoßung eines an dem Leben haftenden Bösen sein müßte.

Aber, wirft man uns von einer ganz andern Seite ein, ist das nicht eben der lebendige Begriff der Entwickelung, auf das Sittliche angewandt? Liegt nicht in diesem Begriff die immer sich erneuernde Absonderung von einem dem Wesen unangemessenen Zustande? Nicht bloß durch zahme Gegensätze, die aus ihrer wechselseitigen Abstoßung nicht Ernst machen, sondern durch die stärksten Widersprüche nimmt eine mächtige Entwickelung ihren Weg. Der Zwiespalt zwischen der Idee des Wesens und seiner erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, das ist der Stachel, der allein die Entwickelung vorwärts zu treiben vermag. Ohne ihn fehlt die Spannung, die den nervigten Fortschritt bedingt. Die Entwickelung erlischt und mit ihr das Wesen selbst, das ja als endliches nur in ihr sein Leben hatte.

Indessen so zuversichtlich dieser Begriff der Entwickelung heut zu Tage von einigen Philosophen aufgestellt wird, so bedarf es doch nur einer geringen Aufmerksamkeit, um zu erkennen, daß er in sich vollkommen widersprechend ist. Die Triebfeder

der Entwickelung soll das Streben des Wesens sein sich von unangemessenen Zuständen zu befreien. Dieses Streben nun ist offenbar nur der negative Ausdruck für das Streben des Wesens nach dem ihm angemessenen Zustande. Und doch kann das Wesen dieses Ziel nicht erreichen, ohne damit seine Entwickelung, also sein Leben, seine wirkliche Existenz zu vernichten. Kann es aber dieses Ziel nicht ohne Selbstvernichtung, d. h. schlechterdings nicht erreichen, so strebt es auch nicht wirklich danach. Das ist der Widerspruch des modernen Nihilismus, daß er die Entwickelung, in der doch allein das Leben bestehen soll, für eine stete Krankheit und das Nichtmehrsein für den angemessensten Zustand des Wesens erklären muß. Uebrigens ist dieser Ungedanke nicht einmal neu; von einem andern Punkte aus führen Fichte's Principien nothwendig zu dem bekannten Progressus in infinitum, zu jener immerwährenden Bewegung des Ichs nach dem Ziele hin, die doch dem Ziele nie wirklich näher kommt, weil dasselbe ein unendliches sein soll; und dieß unendliche Ziel, zu dem sich jene Bewegung eben so sehr als immerwährendes Zurückfliehen wie als immerwährendes Annähern verhält, ist kein anderes als „die gänzliche Vernichtung des Individuums und Verschmelzung desselben in die absolut reine Vernunftform oder in Gott" *).

Dennoch dürfen wir jener Grundvorstellung von der menschlichen Entwickelung nicht alle Wahrheit absprechen. Sie drückt die gegenwärtige Gestalt derselben, in welcher jeder Fortschritt zugleich die allgemeine Hemmung durch das Böse zu über-

*) System der Sittenlehre S. 194. und die vorhergehenden SS. „Die gänzliche Vernichtung des Individuums," heißt es dort, „ist allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft; nur ist sie in keiner Zeit möglich." Damit also endet diese Philosophie, mit dem Tantalischen Schnappen nach einem nie erreichbaren höchsten Gut, und dieses höchste Gut ist die Vernichtung.

winden, irgend ein störendes Element desselben außer Wirksamkeit zu setzen hat, auf bezeichnende Weise aus. Aber nur eine sklavische Abhängigkeit von einer beschränkten Empirie, deren Induktionen schon auf das Naturgebiet nicht mehr passen, kann diese Gestalt für das Wesen der Entwickelung überhaupt ausgeben. Das wäre vielmehr die rechte Entwickelung, die auf keiner Stufe etwas verlöre von dem wirklichen Gehalt der bisherigen, weil sie eben nichts zu verlieren brauchte, weil auf keinem Punkte etwas Störendes, der Bestimmung des sich entwickelnden Wesens Widerstreitendes vorkäme.

Indessen mit der Unterscheidung der normalen Entwickelung von der abnormen, die die Störung und Verwickelung an sich hat, ist die Frage noch keinesweges erledigt, sondern im Gebiet dieser normalen Entwickelung selbst dürfen die verschiedenen Stadien nicht übersehen werden. So lange sie ihren Antrieb noch in dem Drange des Fortschrittes vom Unvollkommnen zum Vollkommnen hat, so lange ist ihr Charakter ein teleologischer. Sie strebt nach einem vor ihr liegenden Ziele, und das Wesen genügt sich nicht, so lange es dieses Ziel nicht wirklich erreicht hat. Es liegt im Begriffe dieser teleologischen Entwickelung, daß auf allen ihren Stufen vor dem Ziele der Zustand des Wesens der Idee desselben noch nicht vollkommen angemessen ist, und am weitesten muß von der Vollkommenheit des Zieles natürlich der Anfangspunkt entfernt sein. Aber eben so sehr liegt es im Begriff dieser Entwickelung, insofern sie normal ist, daß nirgends ein Widerspruch mit der Idee des Wesens vorhanden sei. Darum kann auch dem Anfangspunkt die sittliche Integrität nicht fehlen — denn wäre er irgendwie mit dem Bösen behaftet, so läge er in dieser Beziehung gar nicht in derselben Reihe mit dem Ziele der Vollendung, so gehörte er der Entwickelung zu ihm hin nicht an —; zu dieser Integrität aber gehört wesentlich die ungehemmte Fähigkeit jene positive

Angemessenheit zur Idee fortschreitend zu realisiren, und insofern ist der Anfangspunkt selbst der Idee angemessen, wiewohl er überschritten werden muß, damit es zu der der Idee schlechthin entsprechenden Wirklichkeit komme. Gehen wir von diesem Punkte weiter, so würde in einer normalen Entwickelung zum Ziele sittlicher Vollkommenheit der Zustand des Wesens jedesmal der Forderung gemäß sein, welche die sittliche Idee zum Zweck ihrer fortschreitenden Realisirung eben an ihn stellt; und doch wäre dieser Zustand noch nicht schlechthin der von der Idee gewollte. In jeder durch bewußtes Selbstbestimmen bedingten Thätigkeit würde auch das sittliche Motiv gegenwärtig und wirksam sein, wenn gleich vielleicht zuweilen nur in der Form eines Instinktes für Maß und Ordnung; aber wie die umfassende Klarheit des sittlichen Bewußtseins, so ist die Kräftigkeit des sittlichen Impulses mannigfacher Abstufungen fähig. Ist demnach Fortschritt vom Unvollkommnen zum Vollkommnen auch von der normalen Entwicklung auf keine Weise zu trennen, so erhellt, daß sich der Begriff des Bösen nicht auf die bloße Differenz zwischen dem Vollkommnen und Unvollkommnen, also auch nicht auf die nothwendige Differenz zwischen Idee und empirischer Wirklichkeit zurückführen läßt *).

---

*) Dieß erkennt auch Schleiermacher von seiner eigenthümlichen Auffassung des Bösen aus an, System der Sittenlehre §. 109: „Im kritischen Verfahren ist der Gegensatz von gut und böse so, daß auch Letzteres positiv gedacht ist, nämlich als ein Thun der Natur, dem ein Leiden der Vernunft entspricht. Erst wo das Thun der Natur aufhört, entsteht dafür der fließende Gegensatz vollkommen und unvollkommen. Erst wo etwas nicht böse ist, kann es unvollkommen sein und sich dann in's Vollkommne verwandeln lassen." Wenn es nun aber gewiß sehr mißlich ist im sittlichen Gebiet von einem Thun der Natur zu reden, auf dessen Nochnichtverschwundensein doch hier der Gegensatz von gut und böse in seinem Unterschiede von dem Gegensatze zwischen vollkommen und unvollkommen lediglich beruhen soll, so darf es uns nicht wundern, bei Schl., im Zusammenhange mit jenem Schwanken in der Fassung des §. 91. der Sittenlehre (vgl. oben S. 65.), auch auf entgegengesetzte Behauptungen zu stoßen. So heißt es Glaubens-

Hiermit beantwortet sich denn auch von selbst die oben aufgeworfene Frage: worauf doch ein solches minus im Verhältniß zu der vom Gesetz geforderten Vollkommenheit beruhen solle, wenn nicht auf einer irgendwie mitgesetzten Macht des entgegenwirkenden Princips? Die Nothwendigkeit dieses minus für den Anfang der Wege des Menschen beruht einfach darauf, daß die Verwirklichung der sittlichen Vollkommenheit für ihn *Aufgabe* ist, zu deren Erfüllung er vermöge seiner Geschaffenheit nur in einer Succession von Zeitmomenten gelangen kann. Es geht somit an sich, nicht etwa bloß wegen des Dazwischentretens der Sünde, über seine Kraft hinaus der Forderung des sittlichen Gesetzes in ihrem ganzen Umfange gleich von Anfang schlechthin zu entsprechen; und eben darum ist dieses Zurücksein hinter dem Gesetze zwar sittliche *Unvollkommenheit*, aber nicht *Sünde*. Wäre es Sünde, so würde die Sünde aus dem endlich kreatürlichen Wesen des Menschen mit Nothwendigkeit folgen. Jene sittliche Unvollkommenheit des Anfangs, wie sie aus der metaphysischen Natur des Menschen unvermeidlich folgt, zur Sünde machen, hieße somit nicht das Bewußtsein der Sünde schärfen und vertiefen, sondern es verflüchtigen. — Von einer solchen *teleologischen* Entwickelung kann aber natürlich nur die Rede sein, insofern sie bestimmt ist ihr Ziel, die sittliche Vollkommenheit des Wesens, wirklich zu erreichen. Hat sie das Ziel erreicht, so geht sie von selbst in eine Entwickelung von rein *darstellendem* Charakter über. Die teleologische Ent-

lehre §. 63, 3. (Bd. 1, S. 387.): „Da die Energie des Gottesbewußtseins nie eine schlechthin größte ist —: so ist eine begrenzende Unkräftigkeit desselben mitgesetzt, welche gewiß sündlich ist;" womit zu vergleichen ist System der Sittenl. S. 62.: „Der Gegensatz von Vernunft und Natur kann nie ganz verschwinden durch ethische Thätigkeit; denn er ist ihre Voraussetzung und Bedingung" — ein Satz, dessen Bedeutung erst erhellt, wenn wir erwägen, daß im Zusammenhange dieser Ansicht mit dem *Gegensatze* von Vernunft und Natur auch ein *Leiden* jener von dieser gegeben, dieses Leiden aber eben das *Böse* ist.

wickelung schließt auf jedem Punkte eine energische Verneinung ihrer selbst in sich, die Erklärung des schon Gewordenen für ungenügend, die darstellende Entwickelung schreitet rein bejahend fort. Will man uns vielleicht für eine solche Gestalt des menschlichen Seins, in der es nur die Manifestation der innern unerschöpflichen Lebensfülle in der vollendeten Gemeinschaft mit Gott ist, den Namen der Entwickelung nicht gestatten, so geben wir ihn willig Preis; nur darum ist es uns zu thun, auch für die Vollendung des Menschen die lebendige Bewegung in der Ruhe festzuhalten, wenn diese gleich dann gewiß eine ganz andre Form haben wird als in der Unvollkommenheit unsers gegenwärtigen Zustandes. —

Giebt es aber eine sittliche Entwickelung, welche nicht vom Bösen zum Guten, sondern nur vom Guten zum Bessern fortschreitet — wie denn die H. Schrift von Christo in Beziehung auf sein jugendliches Leben sagt, er sei stark geworden im Geist und habe zugenommen an Weisheit und an Gnade bei Gott und den Menschen Luc. 2, 40. 52. —, so steht auch fest, daß sittliche Integrität und Vollkommenheit nicht identisch sind, daß ein Zustand dem Gesetz noch nicht vollkommen entsprechen kann, ohne ihm zu widersprechen, und daß sich der Begriff des Bösen nicht als Differenz mit der vom Gesetz geforderten Vollkommenheit, sondern nur als Widerstreit gegen das Gesetz ausdrücken läßt. —

Um die oben berührten bedenklichen Folgerungen dieses Resultates auszuschließen, haben wir den schon oben (S. 44.) berührten Unterschied zwischen den Begriffen Gesetz und Pflicht noch genauer in's Auge zu fassen.

Auf die richtige Spur kann uns hier die Bemerkung leiten, daß der ethische Sprachgebrauch wohl den Begriff der Pflicht, aber nicht den des Gesetzes in unmittelbare Beziehung auf das einzelne Subjekt setzt. Man sagt: meine Pflicht verlangt dieß

oder jenes von mir, aber nicht: mein Gesetz, sondern: das Gesetz gebietet mir. In dem Begriff der Pflicht tritt das Moment der Subjektivität eben so entschieden hervor, als es in dem Begriff des Gesetzes zurücktritt. Auch die Abstammung des deutschen Wortes — Pflicht von pflegen — weist auf dieses subjektive Moment im Pflichtbegriff hin.

Ein unbestimmter Sprachgebrauch nun beschließt unter dem Pflichtbegriff Alles, was Inhalt des Gesetzes ist, und zwar ohne ihm eine weitere Bestimmung zu geben, als daß es durch diesen Begriff eben als Obliegenheit des Subjektes bezeichnet wird. So gefaßt, ist die Pflicht die einfache Uebertragung des sittlichen Gesetzes in das Subjekt als Bestimmtheit desselben unter dem Gesichtspunkt des Sollens. Es ist Pflicht, die Freiheit, das Eigenthum, die Ehre der Persönlichkeit zu achten — in diesen und ähnlichen Sätzen ist dann eben nur die moralisch nöthigende Beziehung des Gesetzes auf den Menschen, die Gebundenheit des Letztern an Ersteres, die im Begriff des Gesetzes schon implicite enthalten ist, ausdrücklich hervorgehoben. In diesem weitern Sinne wird wohl selbst gesagt: es ist Pflicht des Menschen dem sittlichen Gesetz zu gehorchen, sich eine deutliche Erkenntniß von den Forderungen des Gesetzes zu verschaffen u. dgl. m. Der Begriff der Pflicht trägt in dieser Behandlung unverkennbar einen bloß formellen Charakter an sich; eigenthümliche Momente der ethischen Wahrheit lassen sich so nicht aus ihm ableiten.

Neben diesem Sprachgebrauch bildet sich aber in der wissschaftlichen Entwickelung der Sittenlehre schon seit dem Reformationszeitalter, bestimmter seit dem Einfluß einer philosophischen Behandlung der Rechtsbegriffe auf die Moral — durch Grotius und Pufendorf — eine engere Fassung des Pflichtbegriffes, in welcher er von fruchtbarerer Bedeutung ist. Hiernach ist Pflicht die bestimmte sittliche Anforderung,

wie sie an diesen Einzelnen in diesem gegebenen Momente sich richtet. Die Pflicht in diesem Sinne ist immer das unmittelbar Vorliegende, im Gegensatz gegen selbsterwählte, weithergeholte sittliche Bethätigungen, gegen das, was Fichte treffend eine Tugend, die Abenteuer sucht, genannt hat*). Das sittliche Verhalten, worauf die Forderung dieser bestimmten Pflicht geht, kann allerdings auch ein rein innerliches, es kann auch ein bloßes Dulden und Unterlassen sein; da es indessen jedenfalls in einer Willensbewegung bestehen muß, weil sonst die Pflicht als auf den bestimmten Moment gerichtet in der That nichts fordern würde, so darf gesagt werden, daß die Pflicht zu ihrem Inhalt die Handlung hat. Die Pflicht ist die individualisirte Forderung des Gesetzes; sie nimmt die Rücksicht auf die Besonderheit der Eigenthümlichkeit und der Verhältnisse mit in sich auf, macht sie zu ihrer Voraussetzung, während das sittliche Gesetz als solches in diese individualisirenden Momente gar nicht eingeht.

Durch diesen ganz bestimmten Anspruch, den die Pflicht in unmittelbarer Richtung auf das Handeln an den Menschen macht, schließt ihre moralische Nöthigung den Willen in den engsten Raum ein. Hier findet der Unterschied zwischen Vollkommenheit und Integrität keine Stätte; bleibt der Willensakt zurück hinter der Pflicht, so ist er sofort pflichtwidrig. Entspricht er dagegen der jedesmaligen Forderung der Pflicht, so läßt sich daraus doch noch keinesweges rückwärts schließen, daß die sittliche Gesammtbeschaffenheit des Menschen der Norm des Gesetzes schlechthin gleich, d. h. daß sie vollkommen sei. Das aber ergiebt sich hiermit, daß jene mittlere Gebiet, welches nach der hier entwickelten Ansicht zwischen einer das Gesetz, also die sittliche Idee vollkommen abspiegelnden und einer ihm widerstrei-

*) System der Sittenlehre S. 391.

tenden Lebensbeschaffenheit liegt, durchaus durch den Pflichtbegriff bestimmt ist. — Ist hiernach der Pflichtbegriff die unmittelbare Gegenwart der sittlichen Forderung in jedem Augenblick des Lebens und Handelns, so liegt in dieser unmittelbaren Gegenwart allerdings auch eine gewisse Herablassung. Die Forderung der Pflicht geht als solche nicht auf die *Vollkommenheit* selbst, die das Ziel aller sittlichen Entwickelung ist, sondern nur auf die lautere und unverrückte Uebung der sittlichen Thätigkeiten (im weitesten Sinne des Wortes), die den Weg zu diesem Ziele bilden; und wenn es nach dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins an dieser Hingebung und diesem Eifer mangelt, so ist hier der Grund allerdings in der hemmenden Macht eines positiv entgegenwirkenden Princips zu suchen. — In diesem Sinne können wir uns an die früher erwähnte Unterscheidung bei *Thomas* von Aquino und *Bellarmin* zwischen obligatio ad finem und obligatio ad medium anschließen; der Gesetzesbegriff bezieht sich auf jene; der Pflichtbegriff auf diese.

Auf der Grundlage der durch diese Erörterungen gewonnenen Ergebnisse läßt sich nun auch die dritte der oben (S. 56.) aufgeworfenen Fragen leicht beantworten. Ist, daß der Mensch das Bewußtsein eines sittlichen Gesetzes hat, nicht vielmehr die *Folge der Abwendung vom Guten* als ihr *vorangehend*? — Grade eine tiefere Betrachtung der sittlichen Dinge hat in neuerer Zeit auf diese Frage öfters bejahend geantwortet. Wie überall das Gesetz nur das Widerstrebende ordne, so habe auch das Sittengesetz die schon eingetretene Störung im sittlichen Leben zu seiner Voraussetzung. Was ursprünglich des Geschöpfes eigenstes Leben gewesen sei, folge ihm nun, nachdem es aus diesem ursprünglichen Zustande her-

ausgefallen, als Bewußtsein des fordernden Gesetzes nach. Dieß ist die Ansicht von Baader*), Steffens**), und von einem andern Punkte aus neigt sich auch Schleiermacher dahin***). Verhielte es sich so, dann wäre es, wie sich leicht ergiebt, mindestens ein ὕστερον πρότερον, die Sünde als den Widerstreit gegen das Gesetz zu bestimmen.

Wir können nun hier natürlich nicht eingehen auf die besondern Verhältnisse, in welche das sittliche Gesetz zu den verschiedenen Stadien in dem innern Entwickelungsgange der Menschheit tritt, wie ihn uns die Geschichte der göttlichen Offenbarungen enthüllt. Darum müssen wir auch den Begriff dieses Gesetzes in größter Allgemeinheit fassen. Wo immer an das persönliche Geschöpf eine bestimmende Norm seines Willens mit dem wahrhaften Anspruch auf unbedingte Geltung herantritt, da ist Gesetz.

Es ist schon oben (S. 36.) angedeutet worden, daß das sittliche Gesetz als solches seine Bedeutung für den Menschen verliert, wenn er in seiner sittlichen Entwickelung das Ziel der vollkommnen Heiligkeit erreicht hat. Der Ausspruch: *δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται*, hat an der Stelle, wo er steht, 1 Tim. 1, 9., schwerlich einen andern Sinn als diesen, daß das Mosaische Gesetz nach der besondern Beschaffenheit seines Inhalts nicht für den in Christo Gerechtgewordenen, sondern für Ungerechte

---

*) Philosoph. Schriften Bd. 1, S. 17 u. öfter.

**) Besonders in der Anthropologie Bd. 1, S. 391. Bd. 2, S. 357 f. vgl. Karikaturen des Heiligsten Bd. 1, S. 45 f.

***) In der ersten Ausgabe der Glaubenslehre findet sich Bd. 2, S. 378. der Ausspruch: „Ein Gesetz kann nur entstehen, wo ein Zwiespalt ist zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen.“ Vgl. zweite Ausg. Bd. 2, S. 147. — Auch Rothe meint a. a. O. Th. 3, §. 817, das Sollen des Gesetzes setze in dem Subjekt eine Renitenz gegen seine Forderung voraus.

und Frevler, für ein Volk von hartem Herzen und eisernem Nacken bestimmt sei. Aber will man den Begriff des δίκαιος absolut nehmen und von der Vollendung der Heiligung verstehen, so läßt sich auch die Aufhebung des Gesetzes in ihrem strengen und vollen Sinne fassen. Also auf einen unvollkommnen Zustand des Menschen bezieht sich allerdings das Gesetz, und nur unter dieser Voraussetzung kann ihm die sittliche Ordnung als ein Soll, als objektive Norm in's Bewußtsein treten. Aber diesen Zustand der Nichtvollendung, von welchem der Mensch ja nothwendig beginnen muß, werden wir nach den bisherigen Untersuchungen nicht mehr verwechseln können mit der positiven Lebensstörung, welche erst durch das Böse entstanden ist. Warum sollte nur die gestörte sittliche Entwickelung, die den Widerspruch zu überwinden hat, warum sollte nicht auch die ungestörte, die vom Unvollkommnen zum Vollkommnen aufsteigt, durch das Gesetz und sein Bewußtsein normirt werden können *)? Das Soll des Gesetzes drückt, objektiv betrachtet, zunächst nur dieses aus, daß das Sittliche für den

*) Auch Harleß in seiner christlichen Ethik S. 26. stellt den Satz auf: „Da muß der Zusammenhang (des menschlichen Lebens mit Gott) zerrissen sein, wo man das Gewissen also inne wird, daß es sagt: Du sollst in Gott leben.“ Die Begründung liegt in folgenden Sätzen: „So wenig der Mensch sich seines physischen Lebens anders bewußt sein kann als darin, daß er es als lebendiges Dasein inne wird, so wenig kann der Natur der Sache nach jenes Leben, welches das Gewissen vermittelt, dem Menschen als Leben sollen erscheinen. Der Herzschlag, an welchem die Lebensbewegung des Blutes sich kund giebt, ist schlechthin da; da hätte die Bewegung in irgend einer Stockung aufgehört, wo man sagen könnte: ich werde inne, daß das Herz schlagen soll.“ Allein es ist grade hier sehr verfehlt, durch Analogien aus dem bewußtlosen Naturleben etwas beweisen zu wollen. Es liegt im Wesen alles Ethischen, daß in ihm der Mensch aus dem dunkeln Naturgrunde hervortritt an den lichten Tag des Selbstbewußtseins. Oder soll es zum Begriff der reinen, durch die Sünde nicht gestörten Entwickelung des Menschen gehören, daß er seiner sittlichen Aufgabe nur in der Form bewußtlos wirkenden Instinktes inne werde?

Menschen, wiewohl es nicht in der Weise physischer Nothwendigkeit, nicht durch ein Muß sich realisirt, doch keinesweges eine selbstbeliebige Sache ist, sondern ein unbedingt Nothwendiges, zu dessen Verwirklichung er schlechthin verbunden ist. So wenig liegt in diesem Begriff eine gänzliche Abstraktion von der Wirklichkeit, daß er vielmehr, wiewohl seinen Inhalt aus der Idee schöpfend, zugleich ganz Beziehung auf die Wirklichkeit ist; das Soll des Gesetzes ist eben seine Bestimmung in die Wirklichkeit überzugeben. Als Voraussetzung dieses Soll läßt sich also ein Widerspruch des Seins gegen dasselbe, vermöge dessen man etwa argumentiren dürfte: der Mensch soll gerecht sein, also ist er ungerecht, durchaus nicht nachweisen; die das behaupten, scheinen das Soll mit dem Sollte zu verwechseln *). In das Bewußtsein gesetzt, drückt es allerdings irgend eine Differenz zwischen ihm und dem Sein, ein Nachnichtgewordensein des Vollkommnen in Letzterm aus; denn ist das Sein mit dem Sollen vollkommen geeinigt, so kann das Bewußtsein von selbst gar nicht darauf kommen, diesen Inhalt als ein Sollen, als eine Forderung auf sich zu beziehen **). Allein auch hieraus ergiebt sich als Voraussetzung des Soll kein Widerspruch der Wirklichkeit gegen die (sittliche) Nothwendigkeit. In normaler Entwickelung würde eben jedes bestimmte Soll, sowie es in's Bewußtsein träte, sofort die sittliche Thätigkeit hervorrufen, durch die es sich verwirklichte.

*) Man muß sich hier auch nicht durch einen andern Sprachgebrauch verwirren lassen, der das Sollen gar nicht in ethischer Bedeutung nimmt, sondern in der Bedeutung: für etwas gelten, ausgegeben werden. Eben so wird es zuweilen als eigenthümliche Bezeichnung der bloß subjektiven Ideale gebraucht.

**) Nur der von außen an ihn herantretenden Versuchung, welche unmittelbar die an sich vorhandene Möglichkeit des Sündigens offenbar macht, hält der Heilige Gottes das: du sollst! des göttlichen Gesetzes entgegen, Matth. 4, 6. 10.

Das Gesetz würde herrschen, bis das Vollkommne da wäre, und doch würde es keine Knechte des Gesetzes geben.

Das Nichtvollendetsein des Anfanges schließt allerdings, wie wir später sehen werden, die Möglichkeit des Bösen in sich; mithin müssen wir anerkennen, daß die Möglichkeit des Bösen durch das Vorhandensein des sittlichen Gesetzes im Bewußtsein vorausgesetzt wird; diese Möglichkeit kann man aber nur dann für einen Keim des Bösen erklären, d. h. in ihrem qualitativen Unterschiede von der Wirklichkeit leugnen, wenn man bereit ist die Freiheit des menschlichen Willens Preis zu geben und das Böse als ein nothwendiges Entwickelungsmoment der menschlichen Natur gelten zu lassen. —

Zweites Kapitel.

Die Sünde als Ungehorsam gegen Gott.

Die praktische Philosophie des Kriticismus setzt bekanntlich das Wesen der wahren Sittlichkeit darein, daß der Wille nur seinem eigenen Gesetz gehorcht, und verbietet den Ursprung des Letztern irgendwo anders zu suchen als in unsrer praktischen Vernunft. Die „Autonomie des Willens" ist ursprünglich, im Interesse des moralischen Formalismus Kants, gegen jede Bestimmtheit des Willens durch die Beschaffenheit seiner Objekte gerichtet; indessen ergab sich auf dem Standpunkte dieser Philosophie, die sich auf die wesentliche Unterscheidung dessen, was dem menschlichen Geiste von oben und aus seinem eigenen Ursprunge (von Gott) und was ihm von unten (aus der Natur) kommt, nicht einließ, sondern bei dem abstrakten Begriff des ἕτερον, des dem Willen Aeußerlichen und Fremden stehen blieb, von selbst die weitere Folge, daß auch die Ableitung des sittlichen Gesetzes aus dem Willen eines höchsten, vollkommen heiligen Wesens als eine alle Sittlichkeit verunreinigende Heteronomie verworfen werden mußte*).

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 73. 79. 92. Kritik der prakt. Vernunft, sechste Aufl., S. 184.. Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre, zweite Aufl., Einleitung S. XVI. Es ist das πρῶτον ψεῦδος der theoretischen und praktischen Philosophie Kants, daß er Gott überall als einen Fremden für den menschlichen Geist betrachtet. Eben dadurch ist er der eigentliche Vater neuerer deistischer Theologie geworden. Von der andern Seite ist es ganz entsprechend, daß der Mensch, ethisch betrachtet, nach dieser Theorie im Grunde Alles von sich selbst hat, 1) das Gesetz, 2) das Böse, 3) die Befreiung vom Bösen; wovon denn freilich immer Eins die Möglichkeit des Andern aufhebt, das Zweite die des Ersten, das Dritte die des Zweiten.

Zunächst nun scheint diese Autonomie des menschlichen Willens einen vollkommenen Widerspruch in sich zu schließen. Denn wo ein Gesetz ist, da steht es offenbar über dem Wesen, welches daran gebunden ist, und dieses ist ihm unterworfen. Und daß es mit dem Sittengesetz in dieser Rücksicht nicht anders bewandt ist, daß namentlich, so lange wir eben nichts Höheres haben als das Gesetz, unser Verhältniß zu ihm nicht das einer aus unserm innersten Leben von selbst entspringenden Zuneigung zum Inhalt des Gesetzes, einer unmittelbaren Einheit mit ihm, sondern das einer Unterwerfung unter sein gebietendes Ansehen, eines Selbstzwanges zum Gehorsam ist, das ist ein Satz, den Kant selbst zur Grundlage seines ethischen Systems gemacht*), und den er gegen Schillers Widerspruch in der Abhandlung über Anmuth und Würde mit Nachdruck behauptet hat — und gewiß mit dem Uebergewicht der Wahrheit, wenn es um den thatsächlichen Zustand des menschlichen Geschlechts, abgesehen davon, was es durch die Erlösung werden kann, sich handelt**). So muthet denn also

*) Kritik der praktischen Vernunft 1. Th. 1. Buch, 3. Hauptstück, von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft.

**) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, erstes Stück, S. 10 f. Es wird allerdings eine denkwürdige Verirrung eines edeln Geistes bleiben, daß Kant behaupten konnte, die wahre Tugend habe mit dem theilnehmenden Wohlwollen gegen die Menschen, mit dem Interesse des Gemüths an ihrem Wohl gar nichts zu schaffen und könne sich nur da in ihrer Reinheit offenbaren, wo sie von keiner Lust an dem Gegenstande des Willens begleitet sei. Indessen waren diese Folgen nicht abzuweisen, wenn einmal das Wesen der Sittlichkeit darin bestehen sollte, lediglich aus Achtung vor dem Sittengesetze, und zwar weil es den formellen Charakter der Allgemeingültigkeit an sich trägt, zu handeln. Die Schillersche Abhandlung über Anmuth und Würde spricht in ihrer Bekämpfung dieses das sittliche Leben versteinernden Rigorismus tiefe Ahnungen christlicher Wahrheiten aus; aber indem sie von den allgemeinen Principien der Kantischen Gesetzesmoral nicht lassen will, vermag sie jene Wahrheiten weder festzuhalten noch dem Widerstreit mit sich selbst zu entgehen, z. B. in der

Kant dem Menschen, indem er ihn durchaus zu seinem eignen sittlichen Gesetzgeber machen will, das widersprechende Beginnen zu, sich von sich selbst zu trennen, um sich sich selbst zu unterwerfen. —

Indessen scheint doch bei **Kant** selbst eine einfache Auflösung dieses Widerspruches sehr nahe zu liegen, nämlich in dem **Dualismus der vernünftigen und sinnlichen Natur**. Wir dürfen nur mit ihm den Menschen, insofern er Subjekt dieser gesetzgebenden Funktion ist, — seine vernünftige Natur — und den Menschen, insofern er Objekt dieser Gesetzgebung ist, — seine sinnliche Natur — gehörig von einander scheiden, und man wird ohne Widerspruch sagen können, daß der Mensch als sein eigner Gesetzgeber sich sich selbst unterwirft. Allein diese Lösung führt uns zu Folgerungen, noch seltsamer als die, denen man dadurch ausweichen will. Denn wenn das sittliche Gesetz von der Vernunft der sinnlichen Natur vorgeschrieben wird, so ist es auch letztere, in der das Gefühl der Achtung vor der Pflicht, die Wurzel aller Tugend, seinen Sitz

---

sonderbaren Beschwerde gegen jene Moral, daß durch die imperative Form des Moralgesetzes (an welchem doch, eben weil es Gesetz in Beziehung auf Freiheit ist, die imperative Form wesentlich haftet) die Menschheit angeklagt und erniedrigt werde. Dabei war **Schiller** auf ganz falscher Spur, wenn er die Erhebung der Knechte zu Kindern des Hauses nicht, wie Christus Joh. 8, 35. 36., von der Erlösung durch den Sohn, sondern von einer ästhetischen Erziehung erwartete, und das der **schönen Seele** zuschob, was nur der **heilige Geist** zu wirken vermag, vgl. den Schluß des neunten Briefes über die ästhet. Erziehung des Menschen. Unbekannt mit der schon im Evangelium gefundenen positiven Lösung des Problems, suchte er das Princip des Alttestamentischen Gesetzesdienstes dadurch zu erweichen, daß er das Princip der Kunstreligion Griechenlands mit ihm vermählte. So gewiß aber aus der Verschmelzung des Judenthums mit dem Hellenischen Heidenthum noch lange kein Christenthum entsprang, sondern nur etwa eine Jüdisch-Alexandrinische Bildung, von der eine Wiedergeburt der Welt bekanntlich nicht ausgegangen ist, so gewiß giebt die Vereinigung der Idee der Schönheit mit der Idee des sittlichen Gesetzes nur ein schwaches Surrogat für das göttliche Princip der erlösenden Liebe.

hat *), und die Begriffe der Sittlichkeit und Tugend, deren Wesen ja doch nicht darin besteht, Gesetze zu geben, sondern Gesetze zu halten, sagen demnach nicht Beschaffenheiten unsers geistigen Lebens, sondern unsrer sinnlichen Natur aus — was wohl Niemand im Ernst sollte behaupten wollen, Kant am wenigsten, weil er sonst seine Grundsätze über die Art, wie die Sinnlichkeit im Unterschiede von der vernünftigen Natur des Menschen allein in Bewegung gesetzt wird, ja im Grunde sein ganzes System aufgeben müßte **).

Das also steht fest: nicht zunächst die sinnliche Natur, sondern der Geist, bestimmter der Wille ist es, von welchem die Unterordnung seiner selbst unter das Sittengesetz gefordert wird, und in dessen verschiedenen Richtungen darum die Begriffe des Guten und Bösen wurzeln müssen ***). Indessen scheint sich uns doch noch ein andrer Ausweg darzubieten, um jene Autonomie vor dem Vorwurfe des Widerspruches mit sich selbst zu retten. Das Gesetz giebt der Geist, sofern er ein er-

---

*) Dieß erkennt auch Schiller in der eben angeführten Abhandlung ausdrücklich an, indem er dieser Achtung, welche sich ihm nur auf das Verhältniß der sinnlichen Natur zu den Forderungen reiner praktischer Vernunft überhaupt bezieht, zum Objekt die Vernunft und zum Subjekt die sinnliche Natur giebt. Aber dann bleibt die Achtung vor der Pflicht immer eine sinnliche Empfindung, und die ganze Tugend ist auf Sinnlichkeit gegründet.

**) Auch Aristoteles nicht, dem Thomas von Aquino diese Ansicht in Beziehung auf die beiden Tugenden der ἀνδρία und σωφροσύνη zuschreibt, weil er Ethica Nicom. lib. III, c. 10. von ihnen sagt: δοκοῦσι τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται εἶναι αἱ ἀρεταί. Daß diese Aeußerung anders zu verstehen ist, zeigt die Vergleichung mit lib. I, c. 13. lib. II, c. 1.

***) Was auch Kant selbst ganz bestimmt anerkennt dadurch, daß er für das Böse einen intelligibeln Grund fordert und die Zurechnung desselben ausdrücklich auf seinen Ursprung aus der Freiheit, welche dem Menschen doch nur als Noumenon zukommt, zurückführt, in seiner Lehre vom radikalen Bösen.

unterwerfen der Geist,
wohin werden wir auf
llung, nach welcher der
atur das Gesetz giebt,
eziehungsweise äußerli=
nlicher Natur, welches
ür den Anfang der
nzuerkennen ist (1 Kor.
ein Princip der Tren=
es selbst hinein. Die
n der Aufstellung eines
rch daß es ihm Gesetz
ihm fordert, ganz wie
sen kommt. Wir sind
her Dualismus des Er=
anden ist in Folge der
g der menschlichen Na=
r als ursprünglich
lichen Geistes ge=
rstellung schlechterdings
doch das Gesetzgeben
n bloßen Gesetzerken=
hmlich darin beruhen,
Akt des Willens, ein
rität des Gesetzes be=
gutem Recht die vor=
sich selbst sittliche Ge=
Willen abgetrennt hat.
Formel nicht auswei=
nschen es sei, der sich
bst zugleich der Ge=
we, so ist eben da=

mit jener innere Widerspruch in seiner ganzen Härte dargelegt *). —

Zeller, der in seinen Abhandlungen über die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse und die moralische Weltordnung (theol. Jahrbücher von Baur und Zeller 1846, H. 3. 1847, H. 1. 2.) auf die Untersuchungen dieser Schrift vielfach Bezug nimmt, wendet hier ein, der in Vorstehendem nachgewiesene Widerspruch sei in allem Existirenden, sofern dieses als ein Exemplar seiner Gattung das Gesetz dieser Gattung in sich habe und doch zugleich als Einzelwesen demselben nicht schlechthin entspreche. — Wie nun in den Naturwesen dieser Widerspruch gelöst sei im Begriff der Individualität, welche als Erscheinung ihrer Gattung diese zugleich darstelle und nicht darstelle, d. h. unvollständig darstelle, so hier im Begriff der Persönlichkeit, der eben dieses enthalte, daß das an sich allgemeine Wesen des Geistes zugleich als Einzelwesen, und darum im Bewußtsein der unvollkommnen Einzelexistenz zugleich das Bewußtsein der über diese übergreifenden Idee der Menschheit gesetzt sei, a. a. O. Jahrg. 1847, S. 32. 33. — Dieser Einwurf greift eigentlich dem Gange unsrer Untersuchung vor; denn aus der wirklichen Unangemessenheit des Willens im Verhältniß zu seinem Gesetz ist hier gegen die Autonomie des Willens nicht argumentirt worden, weil die Unzulässigkeit dieser Vorstellung sich schon aus den Bestimmungen ergiebt, die im Begriff des sittlichen Gesetzes selbst liegen. Indessen können wir uns diesen Vorgriff gefallen lassen; denn ist es Thatsache der Erfahrung, daß der menschliche Wille sich mit dem sittlichen Gesetz häufig in Widerspruch setzt, und nehmen wir hinzu, daß auch dann, wenn er dieß thut, das Gesetz im Bewußtsein stehen bleibt, so wird damit allerdings noch einleuchtender, daß unser Wille dieses Gesetz nicht von sich selbst haben kann. Daß

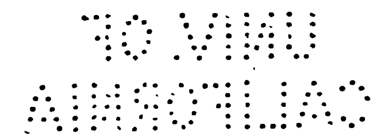
*) Von einem andern Interesse aus behandelt Schleiermacher diese Frage in der Abhandlung über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz, Abhandl. der Berliner Akademie v. J. 1825, S. 18—20. Vgl. Romang, über Willensfreiheit und Determinismus S. 139 f.

in den einzelnen Naturwesen derselbe Widerspruch mit ihrem Begriff (dem Begriff ihrer Gattung) sich aufzeigen lasse, und daß an eben diesem Widerspruch die Einzelwesen zu Grunde gehen, ist ein eben so unerweislicher wie geläufiger Satz der Hegelschen Logik. Will man die Gattungsbegriffe als Naturgesetze fassen, so darf man in dieselben doch nur die Bestimmungen hineinlegen, welche das höhere Genus und die specifische Differenz der gegebenen Gattung von allen andern Gattungen bezeichnen, die charakteristischen Bestimmungen, welche alle Wesen dieser Gattung an sich tragen müssen, wenn sie als ihr angehörig erkannt werden sollen. Damit versteht es sich dann von selbst, daß die einzelnen Naturwesen — abgesehen von Mißbildungen, die übrigens auch ganz nach Naturgesetzen, gewöhnlich durch das Eingreifen des Gesetzes einer andern Gattung, entstehen — dem Gesetz ihres Gattungsbegriffes durchaus entsprechen. Wenn freilich dieses entsprechende Verhältniß des Einzelwesens zum Gattungsbegriff darein gesetzt wird, daß der Gattungsbegriff als solcher, also das Gemeinsame in allen Einzelwesen desselben Gebietes ohne das Individuelle in einem Einzelwesen erscheinen müsse, so steht das Einzelwesen mit dieser Forderung und insofern mit dem Gattungsbegriff natürlich in Widerspruch, weil die Forderung eben eine widersinnige ist. Eben so wenig wird sich nach der obigen Bemerkung über die Gattungsbegriffe in der Natur behaupten lassen: jeder solche Begriff fordere ein schlechthin vollkommnes Exemplar als seine adäquate Erscheinung, und weil sich ein solches in der Wirklichkeit nicht finde, ständen die einzelnen Naturwesen mit ihren Gattungsbegriffen in Widerspruch. Jene Forderung ist keineswegs im Gattungsbegriff enthalten; sie hat in diesem Gebiet nur den Werth eines subjektiven ästhetischen Ideals, welches überdieß schwerlich fähig sein dürfte sich selbst vollkommen zu bestimmen. Ihre Erhebung zum Naturgesetz ist eine unbefugte Uebertragung der Analogie ethischer Normen für freie Wesen in das Naturgebiet, wo keine Freiheit ist. — Also die Natur weiß nichts von diesem angeblichen Widerspruch zwischen den Einzelwesen und dem Gattungsbegriff; wäre aber

wirklich ein solcher Widerspruch vorhanden, so wäre doch gar nicht einzusehen, wie er durch einfache Aufstellung desselben Begriffes, an dem er haften soll — eben des Begriffes der Individualität —, gelöst werden sollte.

Was Zeller sonst noch zur Vertheidigung der Autonomie des menschlichen Willens beibringt, findet in dem weitern Zusammenhange unsrer Betrachtung seine Erledigung. Wenn er namentlich meint, bei der Verwerfung dieser Autonomie bleibe uns nichts Anders übrig als anzunehmen, daß auch das, was uns jetzt als unsittlich erscheint, durch den göttlichen Willen zu einem Erlaubten und selbst Gebotenen hätte gemacht werden können; ja auch der Behauptung dürfte man von hier aus folgerichtig nicht widersprechen, daß dieß auch jetzt in einzelnen Fällen geschehen könne, daß sittlich verabscheuungswürdige Handlungen, Mord, Diebstahl, Lüge, Gewalt u. s. f., zur Ehre Gottes begangen, löblich werden können — so muß er eben von diesem Zusammenhange keine Kenntniß genommen haben. Wie es sich damit verhält, ist ausdrücklicher Gegenstand der Untersuchung im ersten Abschnitt des folgenden Kapitels.

Man pflegt das allgemeine Wesen der Persönlichkeit in die beiden Momente des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung zu setzen — und gewiß mit Recht, insofern es eben nur gilt die einfachen Funktionen zu bezeichnen, die für den Begriff der Persönlichkeit konstitutiv sind. Zwei Grundrichtungen sind demnach in der menschlichen Persönlichkeit gegeben, eine theoretische und eine praktische, Wissen und Thun. Fassen wir sie auf, wie sie in dieser innersten Sphäre der Selbstheit sind, so ist es das Fürsichsein und das Durchsichsein des Selbst. In der einen Richtung ist das Subjekt und die gegebene Bestimmtheit des eigenen Seins sich selbst Objekt; in der andern Richtung ist es selbst die Macht, die diese Bestimmtheit des eignen Seins bedingt. — So scharf sich beide Richtungen



von einander unterscheiden, so innig Eins sind sie. Die Selbstbestimmung ist wahrhaft das, was ihr Name sagt, nur dadurch, daß sie eine selbstbewußte ist; im Selbstbewußtsein aber sich rein und sicher von der ganzen Welt zu unterscheiden, durch allen Wechsel der verschiedenartigsten Zustände die Identität des Ichs festzuhalten, das vermöchte der Mensch nimmermehr, wenn er in seinem realen Sein durch die Welt schlechthin bestimmt wäre, wenn er nicht die Macht hätte sich selbst zu bestimmen.

Fassen wir nun das erste dieser beiden Momente, das menschliche Selbstbewußtsein, näher ins Auge, so nehmen wir an ihm mannigfache Schranken wahr. Die innere Ableitung derselben versparen wir uns auf eine spätere Untersuchung (im dritten Buch, im vierten Kapitel der ersten Abtheilung). Hier begnügen wir uns sie zu bezeichnen, wie wir sie vorfinden.

Um sich seiner bewußt zu werden, muß der Mensch sich von einer Außenwelt unterscheiden, ein anderes Sein, das nicht er selbst ist, von sich ausschließen. Er kann sich nicht auf sich selbst beziehen, ohne sich zugleich auf Anderes zu beziehen. Aber indem er sich so in der strengen Ausschließung alles Andern selbst erfassen will, entdeckt er, daß er zugleich genöthigt ist Anderes miteinzuschließen in sein Selbstbewußtsein. Denn das bestimmte Sein, welches den Inhalt seines wirklichen Selbstbewußtseins bildet, ist niemals ein schlechthin selbstständiges, sondern immer irgendwie mitbestimmt durch Anderes. Diese Relativität des menschlichen Selbstbewußtseins beruht zunächst theils auf seinem wesentlichen Verhältniß zu einer ihm beziehungsweise äußerlichen Natur, theils darauf, daß es keine Wirklichkeit hat als im persönlichen Individuum, welches sich andern Individuen gegenüber findet.

Eben darum aber, weil das menschliche Selbstbewußtsein, wie es sich immer den Akt seiner Selbsterfassung vermitteln mag, sich diesem seinen Inhalt mitbestimmenden Einfluß von

Anderm nicht entziehen kann, während es als bloße Form gedacht (als reines d. h. abstraktes Selbstbewußtsein) kein wirkliches Selbstbewußtsein wäre, kann es kein schlechthin ursprüngliches, sondern muß es ein irgendwie bedingtes, abgeleitetes sein. Wäre es möglich jene Einschränkungen, die an dem menschlichen Selbstbewußtsein haften, als zufällige zu betrachten, so ließe sich demselben Ursprünglichkeit im strengen Sinne etwa noch durch die Annahme vindiciren, daß es sich die Schranken durch seine eigne That gesetzt habe, oder daß sie doch als (unvorhergesehene) Folgen aus seiner eigenen That, aus einer freien Selbstverkehrung entsprungen seien. Nun aber sind diese Schranken dem menschlichen Selbstbewußtsein wesentlich; es ist nicht bloß in der Erfahrung niemals ohne dieselben anzutreffen, sondern sie sind auch von seinem Begriffe so unzertrennlich, daß wir, sie wegdenkend, kein menschliches Selbstbewußtsein mehr denken würden. Daraus folgt mit strenger Nothwendigkeit, daß das menschliche Selbstbewußtsein das Princip seiner Wesenheit und Existenz nicht in sich selbst hat, sondern in einem Andern.

Dieses Andere kann die Natur nicht sein; sie kann nicht geben, was sie selbst nicht hat; sie kann nicht erzeugen, was toto genere von ihr verschieden ist, so gewiß grade für das Gebiet der Natur der Kanon volle Geltung hat: Gleiches kommt nur von Gleichem. Aus der Bewußtlosigkeit läßt sich das Selbstbewußtsein schlechterdings nicht erklären, sondern nur aus Selbstbewußtsein; diesen neuen Anfang über sich selbst hinaus kann die Natur nicht machen; ihn vermag nur die persönliche Macht hervorzubringen, welche, von Haus aus über die Natur schlechthin erhaben, die ganze Entwickelung in Bewegung setzt und darin erhält, das schöpferische Princip der neuen Anfänge. Existirt also überhaupt Selbstbewußtsein, so muß auch ein schlechthin ursprüngliches, also unbedingtes Selbstbewußtsein existiren. — In seiner zeitlichen Selbstverwirklichung hat

allerdings das menschliche Selbstbewußtsein, wie uns in Beziehung auf die Anfänge der Einzelwesen die tägliche Erfahrung, in Beziehung auf den Anfang des menschlichen Geschlechts überhaupt die Wissenschaft (die wissenschaftliche Geschichte der Erde) lehrt, die Natur zu seiner Voraussetzung, zu der realen Grundlage, auf der es sich erhebt. Aber dieß ist eben nur dadurch möglich, daß über diesem Proceß ein ewiges Selbstbewußtsein waltet, welches den göttlichen Funken des persönlichen Geistes in den dunkeln Stoff der Natürlichkeit senkt und ihn dort in stiller Verborgenheit bewahrt, bis er sich zur lichten Flamme des menschlichen Selbstbewußtseins zu entzünden vermag. Auch die Mosaische Schöpfungsgeschichte verkennt ja nicht, daß dem primitiven Ursprunge dieses Selbstbewußtseins in der Zeit die Natur vorangeht wie die Finsterniß dem Licht; aber auch nach ihr geht Allem auf ewige und absolute Weise voran das ursprüngliche Licht des göttlichen Selbstbewußtseins.

So enthüllt sich uns in der Tiefe unsers Selbstbewußtseins als dessen verborgener Hintergrund das Gottesbewußtsein; das Hinabsteigen in unser Inneres wird zugleich ein Hinaufsteigen zu Gott; jedes tiefere Besinnen auf uns selbst durchbricht die Rinde des bloßen Weltbewußtseins, die uns von der innersten Wahrheit unsers Daseins trennt, und führt uns empor zu dem, in dem wir leben, weben und sind. Auf schlechthin ursprüngliche Weise wissen wir nichts von irgend einem endlichen Objekt; wie die endlichen Objekte ihrem Wesen nach abgeleitete sind, so auch unsre Erkenntniß von ihnen; auf schlechthin ursprüngliche und unmittelbare Weise sind wir uns nur Gottes bewußt.

Es ist ein Gedanke, der öfter bei Hegel vorkommt, daß der Geist, um eine Schranke als solche zu erkennen, schon irgendwie darüber hinaussein müsse. Aus dem Gesagten erhellt, in welchem Sinne wir uns diesen Gedanken anzueignen vermögen

Die Erkenntniß der Schranke, die wesentlich an unserm Selbstbewußtsein haftet, ist nur der Reflex von der Wirklichkeit eines unbeschränkten Selbstbewußtseins. Wir vermöchten nicht von fern zu ahnen, daß unsre Persönlichkeit, grade dasjenige in uns, wodurch wir uns nicht bloß dem Grade, sondern der Art nach erhaben wissen über alles andre Sein, eine beschränkte ist, wenn unserm Geiste nicht das Bewußtsein der absoluten Persönlichkeit, wie dunkel und erloschen die Züge oft sein mögen, ursprünglich eingebildet wäre. So haben wir das unbeschränkte Selbstbewußtsein nicht in uns, aber in dem, mit dem wir durch Erkenntniß und Liebe Eins werden können. —

Eben so wenig wie das Selbstbewußtsein ist auch die Selbstbestimmung, das zweite Moment der menschlichen Persönlichkeit, eine unbeschränkte. Die ursprüngliche Schranke, an die sie durch eine heilige Nothwendigkeit gebunden ist, haben wir in unseren bisherigen Betrachtungen kennen gelernt; es ist das sittliche Gesetz im Bewußtsein des Menschen; wie wir uns unser selbst nicht wahrhaft bewußt werden können, ohne uns Gottes bewußt zu werden, so vermögen wir dem Wesen unsrer Selbstbestimmung nicht auf den Grund zu sehen, ohne darin das Gewissen als Norm für die Bewegungen unsres Willens zu finden. Auch davon haben wir uns schon im ersten Kapitel überzeugt, wie diese ganz formelle Auffassung des sittlichen Gesetzes als einer Schranke für die Selbstbestimmung von selbst in eine höhere, realere übergeht. Erst dadurch gelangt der Wille zu seiner Wahrheit, daß er mit dem Inhalt des Gesetzes sich einigt und ihn zum beharrenden Kern seines eignen mannigfaltigen und wechselnden Inhaltes macht. —

Stehen jene beiden Grundthätigkeiten, durch welche die menschliche Persönlichkeit ist, mit einander in unauflöslicher Einheit, wie könnten die Principien, durch die sie bestimmt werden, gleichgültig gegen einander sein? Ihre innige Wechselbeziehung

bezeugt die Erfahrung. Jede Anregung des Gottesbewußtseins wird in dem Frommen unmittelbar ein Antrieb für das Gewissen, und jede Mahnung, die von dem letztern ausgeht, regt zugleich jenes an. Wer das Gottesbewußtsein im menschlichen Geiste für eine Täuschung erklärt, dem wird in der Konsequenz derselben Richtung bald auch das Sittengesetz als ein Erzeugniß gutmüthiger Beschränktheit oder schlauer Berechnung erscheinen; die Entartung oder der Tod der Religion in einem Volke ist mit dem tiefsten Verfall des sittlichen Lebens überall verknüpft; und Niemand erstickt die Stimme seines Gewissens, ohne damit sein religiöses Bewußtsein in Unglauben oder Aberglauben zu verkehren.

Die erste Weise nun, wie der Mensch sich einer höhern Einheit des Sittlichen und Religiösen bewußt wird, ist diese, daß er Gott als den Urheber des sittlichen Gesetzes, den Bürgen seiner Geltung erkennt, das sittliche Gesetz als eine Ordnung, durch die der göttliche Wille sein Leben normirt. — Leibnitz sagt in seinen nouveaux essais sur l'entendement humain *): Gott ist der einzige unmittelbare äußere (d. h. von ihr selbst verschiedne) Gegenstand der Seele — die äußeren sinnlichen Gegenstände sind es nur mittelbar. Der Gedanke hängt bei Leibnitz offenbar mit dem System der vorherbestimmten Harmonie zusammen; aber wie schon oft der Genius das Rechte gefunden, wenn auch die Vordersätze, aus denen er es zu erschließen meinte, falsch waren, so bleibt jenes Wort tiefe Wahrheit, auch nachdem seine subjektive Voraussetzung längst gefallen ist. Was oben über das Verhältniß unsers Selbstbewußtseins und Weltbewußtseins zum Gottesbewußtsein gesagt wurde, ruht auf der Grundlage des von Leibnitz ausgesprochenen Ge-

*) II, 1, §. 1. vgl. Leibnitii epistolae ed. Kortholt vol. III, p 67.

dankens. — Hat nun Leibnitz Recht, so ist Gott auch der einzige unmittelbare Gegenstand unsrer Verpflichtung, der Grund aller andern Verbindlichkeit; jede sittliche Pflicht wird zur Verpflichtung gegen Gott, was uns in unserm Gewissen wahrhaft bindet, ist göttlicher Wille; die Beobachtung des Gesetzes verinnerlicht sich zum Gehorsam gegen den lebendigen Gott, von dem, in dem und zu dem wir sind. Das Verhältniß des vernünftigen Geschöpfes zu Gott ist, wo es wahrhaft ist, das Erste und Innerste, von welchem alles sittliche Leben des Geschöpfes ausgeht und auf jedem Punkte seiner Entwickelung abhängig bleibt, zu welchem es immer wieder aus seinen mannigfaltigen Bestimmungen als zu seinem festen Centrum zurückströmt (von ihm — in ihm — zu ihm). In diesem Verhältniß werden wir uns der sittlichen Gesetzgebung bewußt nicht als Autonomie, aber auch nicht als Heteronomie, sondern als Theonomie*). Wie damit alle Sittlichkeit als unbewußte Religion erkannt ist, so erweist sich die wahre Religion als das Bewußtsein der Sittlichkeit.

Hiernach wird man auch nicht sagen können, dieser göttliche Ursprung des sittlichen Gesetzes in uns sei nur ein besonderer Ausdruck für die allgemeine Abhängigkeit alles kreatürlichen Seins von Gott. Vielmehr handelt es sich eben darum, in dem Inhalt unsers Bewußtseins, sofern er sich nicht unmittelbar auf Gott bezieht, die Fäden aufzuzeigen, welche aus seinen Irrgängen sicher in's Freie und Weite führen — zu Gott, die unverleugbaren Manifestationen einer höhern in uns und über uns waltenden Macht. Hätte diese Nachweisung nur den obigen Sinn, so würde sich Alles dagegen geltend machen lassen, was gegen die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes, die sich

*) Wahrlich nicht das Christenthum, sondern nur seine Verschmähung, nur die starre Verschlossenheit des endlichen Ichs ist Schuld, wenn Vielen die Theonomie nichts Anders ist als Heteronomie.

auf das Kausalitätsgesetz gründen, mit Recht eingewandt worden ist. —

Um nun aber diese Nothwendigkeit, die uns vom Gesetz zu Gott führt, im sittlichen Gebiet noch vollständiger zu erkennen, müssen wir erst untersuchen, wie es damit im Gebiet der Natur bewandt ist.

Kant erzählt in seiner Abhandlung über den einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, daß er einem verständigen Schüler die merkwürdige Eigenschaft des Cirkels, die diese Figur zur Grundlage für die einfache Auflösung eines schwierig und verwickelt scheinenden mechanischen Problems macht, erklärt habe, wodurch derselbe, nachdem er Alles wohl verstanden, nicht weniger als durch ein Naturwunder gerührt worden sei*). Aehnlich ist die tiefe Freude, die uns ergreift, wenn uns so einfache und unendlich fruchtbare Naturgesetze, wie etwa die Kepplerschen Gesetze des Planetenumlaufes um die Sonne, oder die Gesetze, welche die Metamorphose der Pflanzen und Thiere bestimmen, zum erstenmal klar entgegentreten. Was ist der Grund dieser Freude? Zunächst wohl nichts Anderes, als daß der Geist im Gebiet der Natur, das ihm dem ersten Anschein nach ein fremdes ist, sich wiederfindet. Das Gesetz in der Natur, die feste Regel im bunten, verwirrenden Wechsel der Erscheinungen, der harmonische Zusammenhang eines Mannigfaltigen, die immanente Zweckmäßigkeit, wodurch das scheinbar Einzelne, Zerstreute auf einander bezogen ist, ist das dem Geiste Gemäße; er erkennt in dieser Gesetzmäßigkeit eine Macht des Gedankens, der Intelligenz über wirkende Kräfte, wie sie denn schon dem Plato ein Zeugniß für den Ursprung der Natur aus Ideen war. Das Gesetz ist nicht das Ein und Alles in der Natur; unerschöpflich reich und man-

*) Kants sämmtliche kleine Schriften (1797.), Bd. 2, S. 194.

nigfaltig quillt uns überall aus ihren Tiefen lebendige individuelle Entwickelung entgegen; nur dadurch besitzt die Natur ihre wundervolle Gewalt über unser Gemüth und unsre Phantasie. Und doch ist dieser stille Zauber, durch den die Natur uns an sich fesselt, wiewohl er nicht in Reflexionen über die Naturgesetze, sondern in einem unmittelbaren Naturgefühl sich offenbart, durch die Herrschaft des Gesetzes in ihr bedingt; denken wir diese Herrschaft weg, so behalten wir nur ein wüstes, chaotisches Wogen und Treiben übrig; eigenthümliches Leben vermag auch die Natur nur zu erzeugen, insofern Maß und Ordnung in ihr walten.

Ist aber das Gesetz eine Macht des Gedankens über das Sein, so kann es, wenn ein Denken in der Natur ohne Denkendes doch gewiß selbst nur ein nichtiger Schemen von Gedanken ist, da nicht auf ursprüngliche Weise sein, wo es auf bewußtlose Weise ist. Als eine reale Macht des Gedankens über wirkende Naturkräfte müssen die Naturgesetze ihren Grund und Ursprung in einem bewußten, wollenden Wesen haben. Nur ein wirklicher Wille kann gesetzgebend sein; aber nur der selbstbewußte Wille ist wirklicher Wille, und eben in der Einheit mit dem Willen wird der Gedanke erst eine reale Macht. Ein bewußtloses, instinktmäßiges Wirken der Natur nach den Gesetzen der immanenten Zweckmäßigkeit, wie sie in dem Begriffe des Organismus liegt, hat unstreitig nichts Widersprechendes; aber es weist über sich hinaus auf ein Bewußtsein als ursprünglichen Ort dieses Gedankens, als wollenden Urheber seiner bestimmenden Macht, wodurch er Naturgesetz ist. Ist die Einheit der wirkenden Naturkräfte mit ihrem Gesetz eine bewußtlose, so erweist sie sich eben dadurch als ein Bestimmt- oder Gesetztsein; wirkliche Selbstbestimmung und Bewußtlosigkeit schließen einander wechselseitig aus*).

*) In einem andern Zusammenhange der Betrachtung ist von J. H. Fichte in seiner ideenreichen Abhandlung: „Zur spekulativen Theologie" (Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie,

Allein was nöthigt uns, jenes Bewußtsein als ursprünglichen Ort der Gesetze aus der Natur hinaus zu verlegen? Was hindert uns die Natur selbst als Subjekt dieses Bewußtseins zu betrachten, in ihr selbst den Geist aufzusuchen, der diese ganze sichtbare Erscheinungswelt belebt und beseelt als seinen eignen Leib? Etwa, daß dieß dem Begriffe der Natur, zu dem als integrirendes Moment die Unselbstständigkeit, die Selbstlosigkeit gehört, widerstreitet? Daß dieser Begriff wiederum seine Stütze hat an aller Erfahrung und Naturbeobachtung, die uns die Natur im Ganzen wie im Einzelnen nur als Objekt kennen lehrt, welches von uns bestimmt wird, ohne anders als eben in der Weise eines unpersönlichen Gesetzes auf uns zu wirken und mit blinder, planloser Nothwendigkeit gegen unsre Bestimmungen zu reagiren? — Aber wie beschränkt ist doch das Gebiet dieser Erfahrungen gegen den unermeßlichen Umfang des Ganzen! Warum sollte es undenkbar sein, daß der die Natur beseelende Geist dem Menschen großmüthig sein unschädliches Treiben gönnte auf der Oberfläche eines seiner kleinsten Organe? Und

neue Folge, Bd. 1, Heft 2, S. 200 ff.) auf einleuchtende Weise gezeigt worden, daß „jene bewußtlos thätige Naturweisheit selbst der Erklärung bedarf, und es nur Willkür oder Lässigkeit des Denkens ist bei ihr als dem Absoluten stehen zu bleiben.“ Vgl. desselben spekulative Theologie §. 33—44. und die treffliche Darstellung dieser immanenten Teleologie der Natur in Trendelenburgs logischen Untersuchungen, Thl. 2, Abschn. VIII. Der Zweck. Auch Tr. sagt S. 24. von der bewußtlosen Zweckmäßigkeit, sie sei zwar das Faktum der bildenden Natur; wenn man aber glaube in dem Worte schon das Räthsel gelöst zu haben, so habe man es vielmehr nur geschärft. Ebenso wird von Schwarz, Wesen der Religion, I, S. 175 ff. der Widerspruch in der Vorstellung eines Weltzweckes ohne ein mit Bewußtsein zwecksetzendes Princip bündig dargethan; aber inkonsequent ist es von hier aus, den Begriff der göttlichen Persönlichkeit abzulehnen. Denn daß Gott sich dann „als Einzelner von andern Einzelnen unterscheiden“ müßte, S. 191, liegt gar nicht in dem Begriff der Persönlichkeit, sondern nur in dem der persönlichen Individualität, insofern dessen Korrelat der Begriff der Gattung ist.

was wäre die Berufung auf einen vorausgesetzten oder durch so beschränkte Erfahrungen begründeten Begriff der Natur anders als eine offenbare petitio principii?

Und wenn es nun so wäre, wenn diese ihrer selbst bewußte Intelligenz, die Erfinderin der Naturgesetze, der mächtige Wille, der ihnen Geltung verbürgt, das hiermit als persönlich erkannte Subjekt der Natur selbst wäre, was würde folgen? Sich selbst als Geist und Persönlichkeit hätte sie doch diese Gesetze nicht gegeben, sondern nur ihrem Offenbarwerden als Natur. Auch ist durch diese Gesetzmäßigkeit ja nicht bloß das Leben der Natur für sich, sondern zugleich ihr Verhältniß zum menschlichen Geiste zweckmäßig geordnet. In beiden Beziehungen erwiese sich die ordnende Intelligenz als eine solche, die, wiewohl der Natur immanent, zugleich sich von der Natur unterscheidet und sie sich unterwirft, als frei von der Natur und als Herrin der Natur; der Begriff einer blindwirkenden Naturzweckmäßigkeit, mit dem diese Vorstellungsweise beginnt, erhöbe sich von selbst zu einer geistigern Ansicht, und welches immer ihr sonstiger Werth sein möchte, das Resultat wäre, daß auch so dieß Naturgesetz über die Sphäre, die es beherrscht, hinaustriebe zu einem höhern intelligenten Urheber. Ja diejenigen, welche in der Erklärung der zweckmäßigen Naturordnung durchaus bei einer unbewußt bildenden und organisirenden Naturkraft stehen bleiben und den Gedanken einer schöpferischen Intelligenz verwerfen, widerlegen sich unwillkürlich selbst, indem sie, von jener Ordnung redend, ihrer bildenden Naturkraft immerfort Prädikate beilegen, wie sie eben nur einer solchen Intelligenz zukommen.

Auch kann es diesen Widerspruch nicht lösen, sondern nur verdoppeln, wenn Strauß den Geist als bewußtlosen Naturgeist die Verhältnisse der Gestirne geordnet, die Erden und Metalle geformt, den organischen Bau der Pflanzen und Thiere eingerichtet haben läßt, so daß er nun durch Forschen und Sin-

nen und Erkenntniß der Gesetze sich immermehr die Erinnerung belebt, wie er das Alles selbst gesetzt *). Der erste Widerspruch ist, daß der Menschengeist einst bewußtloser Naturgeist gewesen sein soll, der andre, daß er als bewußtloser Naturgeist hervorgebracht haben soll, was ihm, wenn es sein Werk wäre, grade nur als bewußtem zugeschrieben werden könnte. Und gesetzt, es wäre mit dem Begriff des endlichen Geistes nach seinen beiden Grundbestimmungen (endlich — Geist) vereinbar ihm ein solches schöpferisches, aber bewußtloses Wirken beizulegen, so könnte er in demselben, eben weil es ein bewußtloses wäre, immer nur das Organ eines höhern durch ihn wirkenden Geistes gewesen sein. —

Aber indem wir diese Bestimmungen auf das Willensgesetz anwenden wollen, werden wir gemahnt, daß sich hier Alles ganz anders verhält. In der Natur als der Sphäre der Bewußtlosigkeit konnte der Gedanke des Gesetzes nicht seine ursprüngliche Stätte haben; was aber nöthigt uns über das Gebiet des seiner selbst bewußten menschlichen Geistes hinauszugehen, um ein höheres Bewußtsein zu suchen als ursprünglichen Ort des Willensgesetzes? —

Doch wie? Daß das sittliche Gesetz seinen Ursprung in dem Bewußtsein und Willen der menschlichen Individuen als solcher haben solle, das wird niemand behaupten wollen, und wer es behauptete, der würde damit den Gegenstand dieser Untersuchung, das Gesetz als eine allgemeine, dem Willen gebietende Macht, durch die der Mensch sich gebunden fühlt, nicht erklären, sondern wegleugnen. Und offenbart sich etwa die sittliche Idee nicht deutlich genug als eine Macht, die sich unabhängig von dem Willen des Menschen, ja seinem Widerstreben zum Trotz im menschlichen Leben Geltung verschafft? Sie thut dieß besonders auf zwiefache Weise. Zuerst im Einzel-

*) Dogmatik Bd. 1, S. 351.

nen selbst, indem sie, auch wenn er sich in Gesinnung und Maxime entschieden von ihr losgerissen hat, wo nicht immer als eigentliches Schuldbewußtsein, doch als ein dunkles Gefühl von der Nichtigkeit seines Treibens gegenwirkt. Sodann in den verschiedenen Gebieten der Gemeinschaft, indem sie deren Ordnungen nach ihren Gesetzen leitet, selbst durch Organe, die in ihrer eigenen Gesinnung sich ihr entfremdet haben. Aber warum sollen diese Gesetze und ihre Macht nicht ihren Ursprung haben in dem allgemeinen Willen der Menschheit, der, mit dem wahren Wesen des Menschen Eins, von dieser Einheit aus den Einzelwillen bestimmt? Es ist dann ganz natürlich und nöthigt uns gar nicht zu einer übermenschlichen Kausalität des Gesetzes aufzusteigen, daß dem Individuum dieser allgemeine Wille als über ihm stehendes Gesetz erscheint. Wohl; doch dürfen wir nicht vergessen, was sich uns oben gezeigt hat, daß wir den Ursprung des Gesetzes jedenfalls in einem selbstbewußten Willen zu suchen haben. Ohnehin ist ein allgemeiner Wille ohne ein wollendes Subjekt eine eben so leere, wesenlose Abstraktion wie jenes Denken ohne ein Denkendes, und wer uns mit dergleichen Formeln abspeisen will, reicht uns wahrlich „Steine für Brot." So bliebe uns denn also wohl nichts Anderes übrig, als jenen allgemeinen Willen auf ein persönliches Subjekt zu beziehen, auf den realen und hypostatischen Begriff der menschlichen Gattung, der hinter und über den persönlichen Individuen, in denen er sich immerfort empirische Wirklichkeit gäbe, zugleich selbst ein besonderes persönliches Individuum wäre. Das wäre denn wohl im Sinne jenes Versuches, der modern spekulativen Christologie aus dem Dilemma zwischen den Begriffen: Gattung und Individuum, durch den scholastischen Realismus zu helfen; wobei die Theologie, abgesehen von dem Mißverstande dieses Realismus, eine ganz neue Art von Polytheismus hätte mit in den Kauf nehmen müssen. Uebrigens würde es immer eine ganz

vergebliche Anstrengung — nicht des spekulativen Denkens, dem wir dieses Unternehmen nicht aufbürden dürfen, sondern der Phantasie bleiben, einen allgemeinen Willen sich vorzustellen, in dem die Einzelwillen sämmtlich enthalten sind, und der doch wieder eine von ihnen abgesonderte persönliche Existenz hat, vermöge deren er ihnen Gesetze giebt.

Wir können den Ursprung des sittlichen Gesetzes, dessen Forderung wir in unserm Innern vernehmen, offenbar nur in einem Wesen suchen, für welches das Gesetz des Willens nicht selbst wieder ein gegebenes ist, also überhaupt nicht Gesetz, weil es den Inhalt desselben auf vollkommene und unmittelbare Weise in sich hat, weil es selbst das schlechthin gute ist. Für sich keines Gesetzes bedürfend und keinem Gesetze unterworfen, vermag sein Wille gesetzgebend für den Willen aller andern Wesen zu sein, wie er das Princip ihres Daseins ist.

Und hiermit enthüllt sich uns die allgemeine Bedeutung und Nothwendigkeit des Gesetzes. Nur Gott kommt es zu seinen Lebensgrund in sich selbst zu haben; alles andere Wesen hat ihn nicht in sich, sondern in Gott und empfängt darum auch von ihm die Norm für die Entwickelung und Offenbarung seines Lebens. Ist es bewußtlose Natur, so ist die Norm unmittelbar bestimmend und sich selbst vollziehend in dem Wirken ihrer Kräfte. Ist es freier, selbstbewußter Geist, so wird die göttliche Norm Gebot, welches als solches die physische Möglichkeit eines ihm widerstrebenden Wollens nicht ausschließt. Der Begriff des Gesetzes ist wesentlich religiöser Bedeutung. Wäre die Autonomie des menschlichen Geistes auch kein Widerspruch in sich selbst, so wäre sie doch ein Widerspruch mit dem Begriff des Geschöpfes. Als Geschöpf hat er die Wahrheit seines Seins nur in der stetigen Anschließung an den Schöpfer; die Wahrheit seines Seins, insofern sie bedingt ist durch

seinen Willen, ist es eben, die ihm durch das sittliche Gesetz geoffenbart wird.

Von hier aus wird es nun noch einleuchtender, was wir schon im vorigen Kapitel erkannten, daß diese Norm der geschaffenen Persönlichkeit nicht erst durch Verkehrung ihres Verhältnisses zu Gott entstehen kann. Vielmehr ist sie durch die Natur dieses Verhältnisses gegeben, so lange dasselbe noch nicht zur vollkommenen Vereinigung mit Gott verklärt ist, in welcher Gott sein wird Alles in Allen, 1 Kor. 15, 28.

In diesem Ursprung des sittlichen Gesetzes findet auch die Unbedingtheit, mit der die Forderung desselben sich auch der Willkür und dem Widerspruch menschlicher Lust und Leidenschaft gegenüber im Bewußtsein geltend macht, erst ihre zureichende Erklärung. Das unbedingte: Du sollst! bleibt auch dem Willen, der nicht will, gegenüber stehen; durch seine imperative Form weist es auf das wirkliche Dasein eines höhern Gegenwillens hin, der das Gesetz setzt, und durch die Unbedingtheit seiner Forderung zeugt es davon, daß dieser Gegenwille der Wille Gottes ist. *Εἷς ἐστιν ὁ νομοθέτης*, Jak. 4, 12. Irgend eine beliebige Regel und Maxime für sein Handeln kann der Mensch sich selber machen und, so lange nicht die stärkere Macht der Leidenschaft darüber kommt, mit unerschütterlicher Konsequenz festhalten; ein wirkliches Gesetz, das mit unwandelbarer Festigkeit über der unbeständigen Willkür seines Meinens und Wollens stände, das ihm Achtung abnöthigte auch im Widerstreben, vermag er nicht zu gründen.

Und dieß gilt in so strengem und ausschließendem Sinne, daß auch in den Ordnungen der bürgerlichen Gemeinschaft alles wahrhafte Gesetz von Gott stammt und als ein solches, das nicht Menschen erdacht haben, und in dessen treuer Beobachtung der Einzelne sich weder sich selbst noch Seinesgleichen unterwirft,

sondern Gott (Röm. 13, 2.), geehrt werden soll *). Weßhalb denn auch ein sogenannter Gesetzgeber (eigentlich Gesetzverkündiger) unter den Menschen seinen Beruf um so vollkommener erfüllt, je weniger er hier selbst etwas willkürlich zu machen und zu erfinden sich anmaßt, je mehr er sich hier überall gebunden fühlt von einer höhern Nothwendigkeit und nur das möglichst reine Organ zu sein strebt, durch welches die göttlichen Weltordnungen sich aussprechen, je sorgfältiger er darum die realen Offenbarungen der Gedanken Gottes in den ewigen sittlichen Gesetzen, in dem eigenthümlichen Geiste der Völker, in dem Gange ihrer geschichtlichen Entwickelung beachtet und sich von ihnen leiten läßt. Menschliche Gesetzgebung, mögen wir ihre Akte auch zurückverfolgen bis zu den Anfängen, welche mit der Konstituirung eines politischen Gemeinwesens zusammenfallen, kann nie die Aufgabe haben das Recht erst zu machen, sondern sie steht selbst unter höhern Normen des Rechtes, seien es ewige und unwandelbare oder geschichtlich werdende. Es ist der furchtbarste Irrthum, wenn der Wille eines Volkes, wie er sich etwa darstellt in einer repräsentativen Versammlung, sich selbst als letzte und schlechthin selbstständige Quelle dessen ansieht, was in dem Gebiet dieses Volkes für Recht und Gesetz gelten soll. Als könnte

---

*) Die Einsicht in diesen über menschliche Willkür hinausliegenden Ursprung der bürgerlichen Ordnungen und Gesetze, welche einem großen Theile unsrer Zeitgenossen gänzlich abhanden gekommen ist, findet sich schon bei Augustinus, de libero arbitrio lib. I, cap. 6, früher noch bei Cicero, de legibus lib. II, c. 4. 5., vgl. die von Lactantius, div. institt. lib. VI, c. 8. mit gerechtem Lobe angeführte Stelle aus Ciceros drittem Buch de republica; ferner bei Sophokles, wiewohl nur in Beziehung auf eine bestimmte Klasse jener Ordnungen, in dem schönen Ausspruch der Antigone von den „ungeschriebenen und unwandelbaren Satzungen der Götter, deren keine von jetzt und gestern ist, sondern welche immerdar leben, und Niemand weiß, von wannen sie erschienen," Antigone V. 455—457, vgl. König Oedipus v. 863—872.

die plumpe Macht zu setzen was ihm beliebt, freilich auf die Gefahr hin sich damit zum Wegwurf der Geschichte zu machen, auch das Recht verleihen! —

Wie nun das sittliche Gesetz eine höhere Weihe erhält, wo es als eine Offenbarung des göttlichen Willens an den endlichen Geist erkannt wird, so vertieft sich in gleichem Maße das Böse, wenn es nicht mehr bloß als Uebertretung des Gesetzes, sondern damit zugleich als Ungehorsam gegen Gott, als Verletzung des dem Geschöpfe wesentlichen Abhängigkeitsverhältnisses zu ihm in's Bewußtsein tritt.

Auf diese Steigerung des Bösen im Fortschritt von der Verletzung des sittlichen Gesetzes als solches zum Ungehorsam gegen Gott, den Urheber des Gesetzes, deutet auch Paulus Röm. 2, 9. (Ἰουδαίου τε πρῶτον καὶ Ἕλληνος). Demgemäß wird das Böse, wo seine Verwerflichkeit besonders stark hervorgehoben werden soll, in der heil. Schrift vielfach als Verschuldung gegen Gott bezeichnet. Dahin gehört im A. T. außer einzelnen Aussprüchen, die es ausdrücklich sagen, wie Gen. 13, 13. 20, 6. 39, 9. Exod. 32, 33. Deuter. 1, 41. (auch wohl Ps. 51, 6. wo das: an dir allein hab' ich gesündigt, mit De Wette aus der Innigkeit des Gefühls zu erklären ist, welche, die andern Beziehungen des Vergehens vergessend, nur die Eine höchste Beziehung auf Gott festhält) besonders die oft gebrauchte Bezeichnung der Sünde durch פֶּשַׁע, פֶּשַׁע, Abtrünnigkeit von Gott, Bruch des Bundes mit ihm, von der Gesenius mit Berufung auf Hiob 34, 37. bemerkt, daß sie stärker sei als חַטָּאָה *). Eben so kommt im A. T. für frevelhafte Handlungen unzähligemal der Ausdruck vor: Versündigung an Gott, מָעַל בַּיהוָה מַעַל und Aehnliches. Im N. T. wird diese Auffassung des Bösen als eines Ungehorsams, einer Untreue gegen Gott besonders durch

*) Thesaur. vol. II. s. v.

das häufig gebrauchte *παράπτωμα* ausgedrückt, Matth. 6, 14. 15. Röm. 5, 15—20. 2 Kor. 5, 19. Ephes. 2, 1. 5. u. a. St. Zwar scheint hier näher zu liegen, das Straucheln und Fallen über einen Anstoß auf dem Wege als leitende Grundvorstellung zu betrachten. Allein theils gebraucht der Vr. a. d. Hebräer das *ἅπαξ λεγόμενον παραπίπτειν* für: abfallen von Gott, Christo, Hebr. 6, 6., theils entspricht das Wort bei den Alexandrinern besonders dem Hebräischen פֶּשַׁע oder מַעַל, von deren Bedeutung eben die Rede war (jenes מָעַל מַעַל übersetzen sie durch *παραπεσεῖν παραπτώματι*). Wenn Hebr. 2, 2. *παράβασις* und *παρακοή*, zusammengestellt werden, so faßt die erste Bezeichnung das sittliche Vergehen in seiner Beziehung auf das Gesetz, die zweite in seiner Beziehung auf den Urheber desselben.

Und eben diese Beziehung auf Gott im menschlichen Bewußtsein macht das Böse erst zur **Sünde**. Denn welches immer die wahre Etymologie dieses deutschen Wortes, dessen Ursprung so dunkel ist wie der der Sache selbst, sein mag *), das

---

*) Vgl. Jak. **Grimm**, Abstammung des Wortes Sünde, Stud. u. Krit. 1839, Hft. 3, S. 747 ff. **Grimm** hält für das Wahrscheinlichste die Abstammung von dem altnordischen **syn**, insofern dasselbe das Hinderniß des Erscheinens vor Gericht bedeutete, ohne indeß die Herleitung von dem althochdeutschen **Suona** (Sühne) vermittelst des gothischen **saun** für ganz unmöglich zu erklären. — Nicht minder räthselhaft ist die Etymologie von *ἁμαρτία*. **Buttmann** im Lexilogus Bd. 1, S. 137, indem er damit das Homerische *ἀβροτάζειν*, verfehlen (Il. 10, 65.), durch *ἀμβροτεῖν*, die epische Nebenform von *ἁμαρτεῖν* (z. B. Il. 5, 287.), in Verbindung setzt, stellt nur als Vermuthung die Ableitung von *μέρος* auf, in welchem Falle die erste Sylbe ursprünglich das *α* privativum gewesen wäre und die Bedeutung des Zeitworts: **nicht theilhaft werden**, nicht erreichen, verfehlen. Und soviel scheint sicher, daß das **Verfehlen des Zieles** die ursprüngliche Bedeutung ist, wie denn **Homer** es öfters vom Nichttreffen des Pfeils oder Speers braucht, z. B. Il. 4, 491. 8, 302. 311. 10, 372. Vgl. auch C. Fr. A. **Fritzsche** Pauli ad Romanos epist. Note zu 5, 12. Bd. 1, S. 289—292. — Auch die Abstammung von peccatum

ist gewiß, daß es im allgemeinen Sprachgebrauch die religiöse Bezeichnung des sittlich Bösen ist.

---

ist nichts weniger als im Klaren. Aeltere offenbar verfehlte Ableitungen übergehen wir mit Stillschweigen. Döderlein (Latein. Synonyme und Etymologien Bd. 1, S. 140.) glaubt den Stamm von peccatum, wie auch von peior, perperam, pravus, in der Präposition per zu finden, in welchem Falle die Verkehrung die Grundvorstellung wäre (wie im Hebräischen עָוֹן und עָוֶל). Grimm a. a. O. hält es nicht für unmöglich pecco auf die Wurzel pio, also auf den Begriff des Sühnens zurückzuführen.

Drittes Kapitel.

Die Sünde als Selbstsucht.

Erster Abschnitt.

Das Realprincip des sittlichen Gesetzes.

Wie die Verneinung die Bejahung, wie die Antithesis die Thesis, so hat das Böse das Gute zu seiner Voraussetzung; es ist nur als Gegensatz gegen das Gute, als Abfall von ihm. Hat aber das Böse selbst keine Selbstständigkeit, so ist auch seine Erkenntniß nie eine erste, ursprüngliche, sondern wesentlich eine zweite, abgeleitete. Es ist nicht möglich irgend etwas vom Bösen und seiner Wurzel im Menschen zu verstehen, wenn man nicht schon vorher einen Begriff vom Guten hat.

Zwar giebt es scharfsichtige Kenner aller Falten des menschlichen Herzens, denen wir doch eine tiefere Erkenntniß des Guten um so weniger zutrauen können, da sie selbst an der Wirklichkeit eines wahrhaft auf das Gute gerichteten Willens verzweifeln. Wenige haben das Böse hinter den mannigfachen Verkleidungen, unter denen es sich besonders in den Kreisen der feinen und gebildeten Welt zu verstecken liebt, mit sichererm Blicke aufgespürt als Rochefoucault, der unter Anderm in seinen „Maximen" nicht von den Untugenden, sondern von den Tugenden der Menschen behauptet, daß sie sich im Interesse verlieren wie die Flüsse im Meer. Aber trifft nicht auch ihn, was von Voltaire gesagt worden ist, daß er, ohne an den Teufel zu glauben, ihn überall sieht, auch da wo er nicht ist? Und dennoch hat auch ihn bei seinen klugen Reflexionen über die Schwäche und Tücke des Menschen offenbar die Idee eines

reinen Willens geleitet, mag er den Glauben an ihre Verwirklichung immerhin für bloße Chimäre gehalten haben.

Ist dieß das Verhältniß zwischen unsrer Erkenntniß des Guten und des Bösen, so müssen wir unsre Nachforschung nach der innern Einheit, die die verschiedenen Arten der Sünde unter einander verbindet, damit beginnen, daß wir die innere Einheit des Guten suchen. Zunächst tritt uns das Gute und noch mehr das Böse als ein Mannigfaches und Vielgestaltiges entgegen, welches sich der Zurückführung auf eine innere Einheit gänzlich zu entziehen scheint. Und doch setzen wir eine solche Einheit, eine bestimmte Grundrichtung auf jeder der beiden Seiten mit Zuversicht voraus, und auf dieser Voraussetzung beruht es, daß wir die eine Reihe dieser durch den Willen bedingten Bestimmungen des menschlichen Lebens unter dem Begriff des Guten, die andere unter dem des Bösen zusammenfassen *). Diese Eine Grundrichtung also und wie von ihr aus jene Mannigfaltigkeit entspringt, ist das was wir suchen, zuerst in der Sphäre des sittlich Guten, um es dann in der Sphäre des Bösen zu finden. Wir nennen diese centrale Grundrichtung im Guten und Bösen das Realprincip, bereit die Bezeichnung mit einer andern zu vertauschen, wenn uns

*) In dem Gegensatz zwischen der erscheinenden Mannigfaltigkeit und der zum Grunde liegenden Einheit bewegt sich die von der Griechischen und Römischen Moralphilosophie vielfach verhandelte Frage, ob es nur Eine oder viele Tugenden gebe. Beides ist wahr. — Den verschiedenen Richtungen des Bösen scheint Plato jegliche Einheit durchaus abzusprechen, wenn er im vierten Buch der Republik 445. (Bekkersche Ausg. III, I, S. 213.) den Satz aufstellt: *ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας.* Wäre diese Fassung des Gegensatzes ohne Einschränkung richtig, so würde es unstreitig widersinnig sein, von einem Reiche des Bösen zu reden, wie Christus thut Matth. 12, 26. Parall. Uebrigens scheint es bei Plato selbst auf eine solche Einschränkung zu führen, wenn er im Sophisten p. 256. (Bekker II, I, S. 214.) sagt: *περὶ ἕκαστον τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν.*

Jemand eine bessere darzubieten vermag. So wird nach der gegebnen Erläuterung wohl Niemand den Ausdruck mißverstehen, als wäre damit eine besondere Gestaltung des Guten oder Bösen gemeint, welche erst für sich hervorträte, um dann auch verschiedene andere Gestaltungen zu erzeugen. Es läßt sich auch vielleicht nachweisen, daß in dem empirischen Gange der sittlichen Entwickelung in ihrer normalen und abnormen Richtung die von uns aufzustellenden Principien dem Individuum nicht gleich von Anfang, sondern erst an einem spätern Punkte jener Entwickelung zum Bewußtsein kommen, oder sogar daß ein bestimmtes Bewußtsein, namentlich auf der Seite der Verkehrung, bei Unzähligen niemals eintritt. Allein daraus würde keineswegs folgen, daß wir die rechten Punkte, in denen sich alle einzelnen Momente des Guten und Bösen vereinigen, nicht getroffen hätten; es ist sehr wohl möglich, daß ein bestimmtes Princip das sittliche Leben eines Menschen ganz beherrsche, ohne ihm je als solches in der Form eines bestimmten Gedankens zum Bewußtsein zu kommen. —

Es ist zunächst ein wissenschaftliches Bedürfniß, auf welchem das Streben beruht, den Inhalt des sittlichen Gesetzes als ein Ganzes anzuschauen, und so aus dessen Einheit die verschiedenen Momente dieses Inhalts in ihrer innern Nothwendigkeit zu begreifen. Denn auch hier gilt das, was Anselm zu Anfang seiner Schrift: Cur Deus homo, sagt: negligentiae mihi esse videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, id quod credimus, non studemus intelligere. Was wir suchen, ist nichts weniger als eine apriorische Konstruktion dieses Inhaltes, die denselben durch ihre Methode hervorzubringen und sich dabei aller empirischen Voraussetzungen und Hinzunahmen zu entschlagen meint. Daß es dergleichen für uns nicht geben kann, erhellt aus der einleitenden Erörterung über das spekulative Moment unsrer Untersuchungen. Unser Denken, sofern es sich

um ein Objekt von positivem Inhalt handelt, ist überhaupt kein selbstständiges Produciren, sondern ein Reproduciren in Beziehung auf ein ursprüngliches Produciren und Offenbaren Gottes. Es ist somit wesentlich ein Nachdenken, ein Nachgehen auf den Wegen, welche uns das schöpferische Urdenken und Urwollen vorgezeichnet, aber eben ein denkendes Nachgehen, mithin nicht ein vereinzelndes, zersplitterndes Auffassen — welches ja, da in den Gedanken und Werken Gottes nichts isolirt sein kann, kein wirklich treues Nachgehen auch in der Auffassung des Einzelnen wäre —, sondern ein Aufsuchen des realen Zusammenhanges in Gottes Ordnungen.

Oder sind wir vielleicht grade hier, wo es die Erkenntniß des sittlichen Gesetzes gilt, zu der Hoffnung, den innern Grund und Zusammenhang seines Inhalts aufzufinden, nicht berechtigt, sondern haben uns dabei zu beruhigen, daß Gott es nun einmal so geordnet nach dem Grundsatz: Hoc volo, sic iubeo; sit pro ratione voluntas? Ist der Satz des Evodius in Augustins Schrift de libero arbitrio (lib. I, c. 3.): peccatum non ideo malum est, quia vetatur lege, sed ideo lege vetatur, quia malum est, vielleicht nur wahr, wenn er umgekehrt wird? — Dies ist allerdings die Ansicht nicht Weniger, die dem Verhältniß des sittlichen Gesetzes zu Gott nachgeforscht haben. Schon im scholastischen Zeitalter entfernten sich einige der berühmtesten Lehrer von der sonst allgemein herrschenden Ansicht, indem sie in dem merum arbitrium Dei den letzten Grund wie für die Einrichtung der Welt überhaupt, so auch für den Inhalt der sittlichen Gesetze suchten. Dahin gehört besonders Duns Scotus, der den Ursprung der sittlichen Gesetze ausdrücklich vom göttlichen Verstande ausschließt und ihn nur in den Willen Gottes setzt*), dann einige unter den spätern Nominalisten,

*) Lib. I. sententt. dist. 44. „Ideo — potest aliam legem

des Scotus Schüler Occam *) mit seinem Epitomator Gabriel Biel und Peter d'Ailly **). Doch wird bei Letzterem diese Meinung dadurch eigenthümlich modificirt, daß sie, wie später bei Cartesius ***), auf der Voraussetzung der ununterschiedenen Identität des göttlichen Wollens und Denkens ruht. In der protestantischen Kirche war es besonders das Interesse der Prädestinationslehre, welches im Streit mit den Remonstranten die Strengern unter den reformirten Theologen (die Supralapsarier) zu ähnlichen Behauptungen führte. Zu derselben Zeit gewann dieser Grundsatz, der das Ende aller Philosophie zu sein scheint, auf dem philosophischen Gebiet selbst großes Ansehn durch den Anfänger der neuern Philosophie. Und nicht bloß die sittlichen Gesetze, sondern auch die theoretischen Wahrheiten, selbst die mathematischen, leitete Cartesius von einem in-

---

statuere rectam, quae, si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a Dei voluntate acceptatur." Doch läßt Scotus im dritten Buch seiner Sentenzen für das Grundgesetz der Liebe gegen Gott so wie für Alles, was sich aus diesem als strenge Folge ergiebt, eine unbedingte Nothwendigkeit gelten. Diese göttliche Willkür soll eben nur auf das Gebiet endlicher Wesen und Verhältnisse gehen; die Nothwendigkeit, daß durch das göttliche Gebot der menschliche Wille auf Gott selbst als höchsten Zweck zurückbezogen werde, soll dadurch nicht aufgehoben sein. Dieß stimmt denn auch mit seinem allgemeinen Grundsatz: omne aliud a Deo ideo est bonum, quia a Deo dilectum, et non e contrario (lib. III. sentt. dist. 19.) gut zusammen. Jene Folge aber faßt er so eng, daß er die Liebe zum Nächsten nicht dazu rechnet, lib. III. dist. 28. u. 37. Vgl. über dieses Moment im System des Scotus die Untersuchungen in Baurs christlicher Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes Bd. 2, S. 642 ff. und Ritters Geschichte der christlichen Philosophie Bd. 4. S. 393 ff. 399 ff. sowie über die verwandten Lehren in der Arabischen Philosophenschule der Motakhallim Bd. 3, S. 737 ff.

*) Sententt. lib. II, qu. 19. „Ea est boni et mali moralis natura, ut, cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile possit amoveri et refigi, adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum et iustum est, possit evadere iniustum."

**) In mag. sententt. prooem. I. lit. q.

***) Principia philos. p. 1, §. 23.

differenten Willen Gottes ab *); wogegen die Theodicee den Grundsatz vertheidigt, daß der weltordnende Wille Gottes sich von den Ideen des göttlichen Verstandes bestimmen lasse **). In ausschließlicher Beziehung auf die sittliche Wahrheit kam unter den Begründern der Wissenschaft des Naturrechts der Gegenstand zur Sprache; besonders war es Pufendorf, welcher, wiewohl nicht ganz mit Recht, als Anhänger der Lehre, daß der Inhalt unsrer Begriffe von Recht und Pflicht lediglich auf einem grundlosen Willen Gottes beruhe, von seinen theologischen und philosophischen Gegnern, unter ihnen von Leibnitz ***), heftig angefochten worden ist. Auch in unsrer Zeit ist das Interesse dieser Frage keineswegs erloschen, und wie eine weitverbreitete Ansicht kein Bedenken trägt den Inhalt des Sittengesetzes ganz auf eine vom Willen Gottes unabhängige metaphysische Nothwendigkeit zurückzuführen und in dieselbe aufzulösen, so fehlt es von der andern Seite auch nicht an Solchen, welche die absolute Freiheit Gottes in seiner weltordnenden Thätigkeit nicht anders erhalten zu können glauben, als daß sie sich, was gut ist und was böse, durch einen grundlosen Willensakt Gottes festgestellt denken †).

---

*) Responsio ad sextas obiectiones, §. 6. vgl. Princ. phil. I, §. 29. 30.

**) Th. 2, §. 176 f. Leibnitz hält übrigens sonderbarer Weise die Behauptung des Cartesius nicht für ernstlich gemeint, vgl. §. 186.

***) Observationes de principio iuris §. 13. Monita quaedam ad Pufendorfii principia §. 4. Weiterhin, §. 5., bemerkt Leibnitz selbst, daß bei Puf. auch entgegengesetzte Aeußerungen vorkommen, deren scheinbarer Widerspruch mit dem von L. vorher Angeführten sich übrigens wohl lösen läßt.

†) Mit dieser Ansicht ist die öfter vorgekommene Theilung der sittlichen Gesetze in solche, die aus der Natur des Menschen entspringen, und in solche, die nur auf dem arbitrium Dei beruhen, nicht zu verwechseln. In der Rechtsphilosophie hat wohl zuerst Thomasius in diesem Sinne den leges naturales die leges universales positivae (arbitrariae) entgegengestellt. Später aber, in seinen fundamm.

Was nun die Aufgabe betrifft, die wir hier zu lösen haben, so leuchtet wohl ein, daß, wie durch eine solche Annahme die Hoffnung, von irgend einem Punkte aus den Gesammtinhalt der sittlichen Wahrheit in seiner innern Nothwendigkeit zu erkennen, ihre Basis verloren hätte, damit zugleich die weitere Nachfrage nach dem innern Grunde der mannichfachen Erscheinungen des Bösen im menschlichen Leben abgeschnitten sein würde. Es bliebe dann auch der dogmatischen Betrachtung der Sünde nichts weiter übrig, als sich an die einzelnen Erscheinungen der Sünde zu halten und, was sich hier als ein Verwandtes kenntlich macht, zusammenzustellen, ohne sich ferner um die Nachweisung einer gemeinschaftlichen Wurzel zu bemühen.

Die philosophischen Bestrebungen unsrer Zeit, gegenüber der Ableitung der Dinge aus Gott vermittelst einer logischen Nothwendigkeit, „die wir nicht ertragen würden in unserm Handeln, geschweige Gott" *), der Idee der Freiheit Gottes Anerkennung zu verschaffen, können einer Theologie, die sich auf ihr wahres Princip versteht, nicht anders als erfreulich sein.

---

iuris naturae et gentium, hat er vorgezogen, die göttlichen Anordnungen der letztern Art als bloße Rathschläge Gottes aufzufassen. Dann ist dieser Streit von Ernesti auf theologischem Gebiet erneuert worden, indem er in der heil. Schrift einige gesetzliche Anordnungen von allgemein verpflichtender Kraft zu finden meinte, die ihren Grund doch lediglich in der göttlichen Willkür hätten, vgl. die Abhandl. Vindiciae arbitrii divini in religione constituenda, besonders §. 48 ff. Gegen ihn vertheidigte besonders Töllner die der menschlichen Vernunft erkennbare Nothwendigkeit der göttlichen Gesetze in seiner disquis. utrum Deus ex mero arbitrio potestatem suam legislatoriam exerceat etc., und in einer zweiten Abhandl. de potestate Dei legislatoria non mere arbitraria, außerdem Velthusen. Wie indeß Ernesti im dritten Theil seiner Abhandlung den Begriff des arbitrium Dei limitirt, läuft die Kontroverse, da sie von keinem der genannten Theologen bis zu ihrer Wurzel verfolgt wurde, auf einen bloßen Wortstreit hinaus.

*) Worte Schellings in der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit: Philosophische Schriften Bd. 1, S. 483.

Aber indem wir der Charybdis dieser Alles in ihren Abgrund tauchenden Nothwendigkeit entrinnen, mögen wir uns wohl vorsehen, daß uns nicht die Scylla einer bodenlosen Willkür verschlinge. Der Begriff der göttlichen Freiheit ist uns aber schon in den der Willkür umgeschlagen, wenn wir für den gegebenen Inhalt der sittlichen Gesetze die Ursächlichkeit in einem Willensakte Gottes suchen, von welchem sich durchaus kein weiterer Grund angeben ließe, sondern bei welchem wir als einem schlechthin Letzten stehen bleiben müßten. Ein solches Wollen wäre ein bloßes Setzen, nicht zugleich, was doch alles göttliche Wollen ist, und woran es eben nur als ein göttliches erkannt werden kann, ein Selbstoffenbaren Gottes. Eben dadurch aber würde der Inhalt der sittlichen Gesetze für Gott selbst, wiewohl das Produkt seines Willens, doch ein Fremdes und Aeußerliches, weil er zu seinem Wesen durchaus in keiner Beziehung stände. Die Idee Gottes würde bei Durchführung dieses Princips für uns zu einem inhaltsleeren Abstraktum; die Welt wie unser eignes Bewußtsein vermöchten uns keinerlei Auskunft von Gott selbst zu geben; sie hätten als einzige Antwort auf alle unsre Fragen nur die Vorstellung dieser Alles setzenden und gegen Alles indifferenten Willkür. Dann ist es allerdings ganz konsequent, auch von der theoretischen Wahrheit, z. B. von den einfachsten Gesetzen der Logik und Mathematik, zu sagen, daß sie lediglich durch das göttliche Gutdünken gelte, ohne in dem göttlichen Verstande einen nothwendigen Grund zu haben. Es leuchtet wohl ein, wie sehr eine solche isolirende Auffassung des weltordnenden Willens Gottes, die denselben von der Gesammtidee der göttlichen Vollkommenheit losreißt und ihn nur als einen allmächtigen festhält, einem zügellosen Skepticismus, den auch die Verweisung auf die geschichtliche Offenbarung Gottes nicht mehr zu bannen vermöchte, Thor und Thür öffnen muß.

Diese Ansicht von dem schöpferischen Wollen Gottes als einem nur auf sich selbst ruhenden hat ihren Grund in einem einflußreichen Mißverständnisse des Freiheitsbegriffes, gegen welches noch heute die Leibnitzsche Theodicee, wie unzureichend übrigens ihre Behandlung dieses Begriffes in seiner Beziehung auf Gott und Kreatur sein mag, mit Nutzen zu lesen ist *). Die Vorstellung ist diese, daß die Freiheit eines Willensaktes in demselben Maße eingeschränkt werde, in welchem sich das Subjekt in seinem Wollen durch Gründe, die ihm die Erkenntniß vorhält, bestimmen lasse. Wir müssen im Gegentheil behaupten, daß die That eines Menschen nicht bloß im Guten, sondern auch im Bösen um so freier ist, je deutlicher der Handelnde weiß, was er will und warum er es will, je weniger er bloß will um zu wollen, je mehr sich sein ganzes geistiges Leben, welches nun immer dessen Beschaffenheit sein mag, in dem einzelnen Willensakt zusammenfaßt. Ein willkürliches Handeln, in dem bloß formalen und indifferenten Sinne des Wortes, ist dagegen ein solches, in welchem der Handelnde sich der blinden Macht der Zufälligkeit und somit der Aeußerlichkeit hingiebt. Wenn ein Mensch sich zu irgend einem Handeln willkürlich, also grundlos, gleichgültig gegen den Inhalt desselben, bestimmt, so bestimmt er sich nicht eigentlich, sondern er läßt sich dazu treiben und bestimmen von dem, was ihm äußerlich ist, etwa von den Eindrücken, welche die zufällig ihn umgebende Außenwelt im Augenblicke des Wählens auf ihn machte, und durch die sie der innerlich entstehenden Handlung grade diese Richtung gab, oder auf welche

*) Th. 2, §. 175 f. §. 191 f. §. 225 f. Th. 3, §. 319 f. u. a. St. Auf den bleibenden Werth der scharfsinnigen Unterscheidung zwischen einer metaphysischen und einer moralischen Nothwendigkeit, wie L., nicht ohne Gefahr eines Mißverständnisses, die auf den sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes beruhende Nothwendigkeit nennt, ist schon oben (S. 22.) aufmerksam gemacht worden.

Weise sonst dieses bewußtlose Werden einer Handlung zu Stande kommen mag. Dergleichen geringe Aeußerlichkeiten können aber eben darum sich der entstehenden Handlung bemächtigen, weil sie gleichsam schon in ihrer Geburt vom kräftigen bewußten Wollen verwaiset ist. Ist dieß aber das Wesen des willkürlichen Handelns, sofern ein solches überhaupt noch den Namen des Handelns verdient, so ergiebt sich auch, daß die Möglichkeit desselben (ein positives Vermögen ist es, genau genommen, nicht, sondern eine bloße Verneinung) nur der persönlichen Kreatur zukommen kann, aber nimmermehr Gott. Während in jener das Band zwischen ihrem Erkennen und ihrem Wollen ein auflösliches ist, ist dieses Band in Gott ein unauflösliches; und eben darin besteht vornehmlich die Vollkommenheit des göttlichen Willens, daß sich in dessen Inhalt auf ewig gleiche Weise die absolute Vollkommenheit der göttlichen Gedanken, ihre Wahrheit, Weisheit und Gerechtigkeit spiegelt.

Die Vorstellung eines ewigen Gesetzes, welches unabhängig von Gott bestehe, welches sich dem Menschen im sittlichen Bewußtsein offenbare als natürliches Sittengesetz und als solches stattfinden würde, wie Wolf *) sich ausdrückt, wenn gleich kein Gott wäre, ist freilich eine ganz falsche, ja widersinnige. Wo aber haben die Scholastiker, denen diese Ansicht öfters aufgebürdet worden ist, dergleichen gelehrt? Alexander von Hales, Thomas von Aquino, der Florenzer Erzbischof Antoninus, welche dieser Vorwurf besonders treffen müßte, wissen zwar nach dem Vorgange des Augustinus **) von einer lex aeterna, welche die ewige Regel für alle Bewegung und Thätigkeit der geschaffenen Wesen enthalte; aber

*) Vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen. Th. 1, Kap. 1, §. 20.

**) De libero arbitrio lib. I, cap. 6. (15.) C. Faust. Manich. ib. XXII, c. 27. 28. u. v. a. St.

sie betrachten dieselbe nicht als etwas unabhängig von Gott Vorhandenes oder wohl gar über ihm Stehendes, sondern sie setzen sie in den göttlichen Verstand selbst — und haben daran, bei manchem Verfehlten der Ausführung im Einzelnen, gewiß sehr wohl gethan. Das natürliche Sittengesetz so wie Alles, was in den menschlichen Gesetzen wahrhaft gerecht und gesetzmäßig ist, erklären sie für eine participatio legis aeternae; und wenn sie behaupten, daß es für den Menschen ein per se honestum vel turpe antecedenter ad voluntatem divinam gebe, so wollen sie damit nichts weniger als eine Gott-lose Begründung des Ethischen bevorworten, sondern eben nur der Vorstellung wollen sie wehren, als hätte der Inhalt unserer Begriffe von gut und böse in einem Akte göttlicher Willkür, in einem von der mens divina losgerissenen Willen Gottes seinen Ursprung *). Zu tadeln ist hier nur, daß sie den ewigen Grund des Gesetzes im göttlichen Verstande, die in ihm auf ewige Weise existirenden Ideen der Weltwesen, auf welche schauend Gott der Welt sein Gesetz gegeben, selbst als ein Gesetz bezeichnen, während es dieß doch erst durch den Willen Gottes und in Bezug auf wirkliches Dasein außer Gott

*) Alexander v. Hales Summa theol. univers. p. I, qu. 35, membr. 3. qu. 27, membr. 2. 3. Thomas v. Aquino Prima Secundae, quaest. 91, art. 1. 2. quaest. 93. Antoninus Summa theologica p. I, tit. 11—20. — Zu den wirklichen Mängeln der scholastischen Behandlung der Lehre vom Gesetz gehört, daß sie ungeachtet aller Ausführlichkeit doch zu sehr bei Allgemeinheiten stehen bleibt und nicht genug in das Verhältniß des Gesetzes zu dem gegenwärtigen gefallenen Zustande des menschlichen Geschlechtes eingeht. — Nahe verwandt mit der Auffassung des Verhältnisses zwischen dem sittlichen Gesetze und dem göttlichen Verstande und Willen bei Thomas ist die Ansicht, welche Leibnitz in der Theodicee, besonders Th. 2, §. 175—192. entwickelt; nur daß er auch hier die äußerliche Vorstellung einer Abhängigkeit des göttlichen Willens vom göttlichen Erkennen, welche Thomas, ohne den Unterschied Beider aufzuheben, doch zu vermeiden strebt, mit hinzubringt.

werden kann — eine Ungenauigkeit, die übrigens dem Scharfblick des Thomas von Aquino auch nicht entgangen ist, und die er nur aus Ehrfurcht vor der Autorität des Augustinus, der den Ausdruck einmal in die kirchlich dogmatische Sprache eingeführt hatte, nicht einfach zu heben wagte *). Wenn aber gelegentlich bei Thomas, so wie später bei Grotius, Leibnitz, die Aeußerung vorkommt, daß das sittliche Gesetz nicht aufhören würde, den Menschen zum Gehorsam zu verpflichten, etsi daretur Deum non esse, so ist dieser Satz von der oben abgewiesenen in ihrer Form ähnlichen Behauptung doch wohl zu unterscheiden, indem er weiter nichts aussagen soll, als daß mit der Zerstörung des unmittelbar religiösen Bewußtseins nicht sofort auch das sittliche Bewußtsein im Gemüth erlischt **). Es ist eine öfters sich wiederholende Thatsache, daß auch die entschiedensten Leugner des wahren, persönlichen Gottes sich doch den Mahnungen seines Gesetzes im Gewissen nicht zu entziehen vermögen. Und wie ließe sich darin die heilige und gnädige Ordnung Gottes verkennen, daß im Menschen, auch wenn er das Band der bewußten Gemeinschaft mit Gott gänzlich zerrissen hat, doch noch ein

*) A. a. O. quaest. 91, art. 1.

**) Rothe tadelt mich in seiner Ethik Bd. I, S. 191, daß ich die Sittlichkeit nur auf der Basis der religiösen Beziehung für möglich erkläre. Allein die Ausführung, die er zum Beleg anführt, gehört der ersten Ausgabe dieser Schrift an und war schon in der zweiten Ausgabe geflissentlich beseitigt worden. Daß ich das Verhältniß nicht so bestimme, wird dem verehrten Freunde schon die Bedeutung zeigen, welche ich dem Gewissen — nach meiner freilich von der seinigen abweichenden Fassung dieses Begriffes — auch für das religionslose Leben zuerkenne. Was er an der angeführten Stelle über jenes Verhältniß sagt, kann ich ganz unterschreiben, da ja Rothe selbst anerkennt, daß die Idee des Sittlichen nicht wahrhaft verstanden und begriffen werden kann ohne die Idee Gottes, daß die Sittlichkeit die Beziehung auf Gott nothwendig involvirt, und daß sie ceteris paribus desto vollendeter ist, je vollständiger dieselbe in ihr mitgesetzt ist.

anderes Band übrig bleibt, an dem es möglich ist den Verirrten durch Weckung eines innern Zwiespaltes wieder zurückzuführen? —

Eine scheinbare Stütze hat diese Ansicht, daß der Grund für den bestimmten Inhalt des sittlichen Gesetzes lediglich in einem grundlosen Wollen Gottes zu suchen sei, an einigen Paulinischen Aussprüchen, nach welchen es überhaupt nur Sünde, verwerfliches Wollen zu geben scheint, weil es ein Gesetz giebt. Denn wäre das, was durch das sittliche Gesetz verneint wird, nicht an sich und vor dem Gesetz böse, so könnte natürlich das, was durch das Gesetz bejaht wird, auch nicht an sich und vor dem Gesetz gut sein.

Daß aber nach Paulus das Gesetz die Sünde (und eben damit auch das sittlich Gute) erst machen sollte, wird uns schon darum von vorn herein nicht recht glaublich vorkommen, weil, wie sich aus einer frühern Bemerkung (S. 90.) ergiebt, der grade entgegengesetzte Irrthum, nach welchem die Sünde vielmehr die Ursache alles Gesetzes ist, an Paulus nicht weniger einen Gewährsmann zu haben meinte.

Indessen scheint doch aus den Worten des Apostels Röm. 4, 15: ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται· οὗ γὰρ (δὲ) οὐκ ἔστι νόμος, οὐδὲ παράβασις — deutlich dieses zu folgen, daß erst das Eintreten des göttlichen Gesetzes zwischen dem an sich gleichen, indifferenten menschlichen Handeln einen Unterschied mache, durch den Einiges als diesem Gesetz gemäß dem menschlichen Bewußtsein in der Gestalt des Guten und Nothwendigen, Anderes als Uebertretung des Gesetzes in der Gestalt des Bösen und Verwerflichen sich darstelle und eben dadurch dem Menschen die ὀργή, das Mißfallen und die Strafe Gottes zuziehe. Und damit scheint Röm. 5, 13. sehr wohl zusammenzustimmen, wenn anders das ἐλλογεῖται hier von der göttlichen Zurechnung zu verstehen ist. Denn dann sind die Worte: ἄχρι

γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ· ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου — so aufzufassen: Auch vor dem Gesetz (dem Mosaischen) war schon das in der Welt, dessen wir uns jetzt als Sünde bewußt werden; aber es wird von Gott, so lange kein Gesetz vorhanden, uns nicht zugerechnet, nicht als Sünde angesehen — ist also auch, da Gott die Dinge nur erkennt, wie sie in Wahrheit sind, nicht wirklich Sünde. Damit steht ferner in Einklang, daß nach Röm. 5, 20. das Gesetz zu dem Zwecke zwischeneingetreten ist (*παρεισῆλθε*) zwischen Verheißung und Erfüllung, damit der Sünde recht viel werde. Und dieß Alles scheint sich fest zusammenzuschließen in dem Grundgedanken, daß eben darum, weil Gott vermittelst einer Erlösung, also durch die Aufhebung eines Gegensatzes hindurch die Menschen zu ihrer Bestimmung zu führen beschlossen, er in ihnen erst durch das Gesetz einen Zustand der innern Entzweiung mit sich selbst habe hervorbringen müssen, damit so das Gesetz durch die Erweckung des Erlösungsbedürfnisses der Führer und Erzieher zu Christo werde. Und sollte dieß nicht Paulinische Lehre sein nach Gal. 3, 22 ff. Röm. 3, 19. 20? — Auch kann die Erinnerung daran, daß der *νόμος* hier überall, namentlich in der Hauptstelle Röm. 4, 15., das Mosaische Gesetz ist, der Folgerung, daß lediglich das göttliche Gesetz es ist, welches den Unterschied von gut und böse hervorbringt, nur günstig sein. Denn wenn in dem weiten Gebiete aller der Handlungen, die ohne ein Wissen von dem Inhalt des Mosaischen Gesetzes geschehen, in irgend einem Sinne keine Sünde wäre, wieviel weniger würde sich dergleichen finden in dem viel engeren Gebiet derjenigen Handlungen, die ohne ein Bewußtsein von dem Gesetz in dem eigenen Innern begangen werden! —

Es ist nicht zu leugnen, daß diese Ansicht einen starken Schein für sich hat. Achten wir indessen genauer auf den Zusammenhang der Hauptstelle Röm. 4, 15. Der Apostel hat vor-

her gezeigt, dem Abraham sei die Verheißung Erbe der Welt zu werden nicht durch das Gesetz zu Theil geworden, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens. Denn, fährt er fort, wenn die, welche das Gesetz haben (und erfüllen Röm. 2, 13.), Erben sein sollen, so ist dem Glauben seine Bedeutung genommen, so ist auch die Verheißung zunichte gemacht. Warum? Weil sie dann an Bedingungen geknüpft wäre, die der Mensch nicht zu erfüllen vermag. Denn es ist allgemeine Thatsache der Erfahrung, daß das Gesetz, statt die Menschen zur Gerechtigkeit zu führen, in ihrem Innern das Bewußtsein des Zorns, des heiligen Mißfallens Gottes an ihrem Gesammtzustande hervorbringt. Für diese Thatsache nun giebt Paulus den allgemeinen Grund an, indem er mit Weglassung des Artikels den Begriff des *νόμος* generalisirt: Denn wo überhaupt kein Gesetz im Bewußtsein des sündigenden Menschen ist, da wird auch die Sünde von ihm nicht als Uebertretung aufgefaßt — und kann darum auch nicht das Bewußtsein des göttlichen Zornes in ihm wecken. Wenn dieß der Sinn von V. 15. ist, wenn das *κατεργάζεσθαι ὀργὴν* und die *παράβασις* Vorgänge im Bewußtsein bezeichnen sollen, so haben wir auch weder nöthig das *κατεργάζεσθαι ὀργὴν* nur von einer Steigerung der verdienten göttlichen Strafe zu verstehen, noch einen Widerspruch mit Eph. 2, 3., wo auch die Heiden — *οἱ λοιποί* — ganz allgemein *τέκνα φύσει ὀργῆς* genannt werden, und mit Joh. 3, 36, wonach der Zorn Gottes über dem, der an den Sohn ungläubig ist, bleibt, anzunehmen. — In Röm. 5, 13. aber ist das *οὐκ ἐλλογεῖται* nur von der Selbstanrechnung der Sünde als Sünde im Bewußtsein des Sündigenden zu verstehen. Denn der Apostel will Röm. 5, 13. 14, im Gegensatz gegen die oben angegebene Auffassung, vielmehr zeigen, daß, wiewohl die Menschen außer dem Bereich des positiven göttlichen Gesetzes sich die Sünde nicht als das was sie ist zum Bewußtsein zu bringen und zuzurechnen pflegten, aus

der allgemeinen Herrschaft des Todes auch über die, welche kein solches Gesetz übertreten, dennoch das Vorhandensein der Sünde auch vor der Mosaischen Gesetzgebung folge *). — Daß Röm. 5, 20. von einem ursprünglichen Hervorbringen des Vergehens gar nichts enthält, und daß wir natürlich die obige Fassung des Paulinischen Grundgedankens nicht anzuerkennen vermögen, ergiebt sich dann von selbst.

Aber der Apostel hat diese Vorstellung von dem Ursprunge der Sünde aus dem Gesetz, mag man sie nun so nehmen wie hier, daß aus der Masse des an sich gleichgültigen Handelns erst das Gesetz einen Theil zum verbotenen und damit bösen mache, oder in dem Sinne, als triebe das Gesetz den an sich reinen Willen eben durch das Verbot nothwendig zum Widerstreben, nicht bloß nicht gelehrt, sondern sogar ausdrücklich bekämpft. Am meisten konnte dieser Schein entstehen Röm. 7, 5., wo er die Lüste der Sünden bezeichnet hatte als *τὰ διὰ τοῦ νόμου*. Darum macht es sich Paulus Röm. 7, 7—16. eigens zur Aufgabe darzuthun, daß das Gebot nicht Schuld ist an dem Zustande der innern Entzweiung und Unseligkeit (*θάνατος*), in welchen der Mensch bei dem Herantreten desselben an das Bewußtsein versinkt. Denn wie es in sich selbst heilig und gerecht und gut ist, V. 12, so sollte es an sich den Menschen zum Leben führen, V. 10; und nur die dem Menschen einwohnende, aber noch latente und schlummernde Sünde ist es, welche an ihm Anlaß nimmt den Menschen zu tödten. Denn nicht bloß kommt sie selbst und der mit ihr objektiv gegebene innere Zwiespalt durch das Gesetz dem Menschen zum Bewußtsein, sond.rn sie wird auch durch die einschränkende Gegenwirkung des Gesetzes, da dieselbe doch zu schwach ist sich selbst durchzusetzen, den Willen sich ent-

*) Vgl. die weitere Begründung dieser Auffassung in Tholucks Kommentar, S. 265 f.

sprechend zu machen, gereizt mit verstärkter Gewalt in einzelnen Sünden, sündlichen Lüsten (V. 8.) hervorzubrechen. — Es ist dabei vollkommen klar, daß der Apostel hier überall — nicht bloß Röm. 7, 7—23, sondern auch 7, 5. 4, 15. 5, 13. 20. — das Verhältniß des Gesetzes nicht zu einem reinen Urstande persönlicher Geschöpfe, sondern zu einem Zustande, in welchem die Sünde schon als innere Neigung und Richtung vorhanden ist, im Auge hat. — Von einer andern Seite widerlegt Paulus die obige Vorstellung durch Röm. 8, 7. Wir müssen die Untersuchung über den Begriff der *σάρξ* einer spätern Stelle aufsparen; aber sicher ist dieses Zwiefache, daß ihm *φρόνημα τῆς σαρκὸς* eine allgemeine Bezeichnung des sündigen Wesens ist, und daß er darunter eine in sich bestimmte Tendenz des menschlichen Lebens, einen Zusammenhang von Gelüsten und Bestrebungen, die alle von Einer Grundrichtung beherrscht werden, versteht. Von diesem *φρόνημα τῆς σαρκὸς* nun sagt der Apostel: es sei Feindschaft gegen Gott, denn es unterwerfe sich nicht dem Gesetze Gottes, denn es vermöge dieß auch nicht, offenbar nach seiner innern Natur und Beschaffenheit. Ist es nun das Werk des Gesetzes, nicht ein an sich verwerfliches Streben als solches zu offenbaren, sondern ein an sich gleichgültiges Streben erst zu einem verwerflichen zu machen, so verliert dieses *οὐδὲ δύναται* als Steigerung im Verhältniß zu dem *οὐχ ὑποτάσσεται* alle Bedeutung.

Hiernach ist es nur Mißverstand, wenn die Ansicht, daß das sittliche Gesetz seinen bestimmten Inhalt nur einer grundlosen Willkür Gottes verdanke, sich auf das Ansehen des Paulus beruft. —

Jedoch der Rath, uns um die Erforschung des innern Grundes und Zusammenhanges des Sittlichen, eben darum weil es ein göttlich geordnetes ist, nicht zu bemühen, sondern uns einfach an die Thatsachen unsers sittlichen Bewußtseins und

der geschichtlichen Offenbarung zu halten, könnte auch wohl bloß die subjektive Bedeutung haben, daß diese innere Einheit des in einer Mannichfaltigkeit von Geboten sich darstellenden ethischen Gesetzes, wiewohl im göttlichen Verstande ohne Zweifel vorhanden, doch für uns nicht erkennbar sei. So dachte sich Augustinus in Beziehung auf die Prädestination den göttlichen Willen als einen absolut weisen und gerechten zwar, aber in den Gründen seiner Schlüsse für uns unerkennbaren; und daß auch Calvin bei seinem decretum absolutum nicht eine göttliche Willkür, sondern nur eine Unbegreiflichkeit der gewiß weisen und gerechten Rathschlüsse Gottes für unsern gegenwärtigen Standpunkt im Sinne hatte, das haben Amyraut *) und Schleiermacher **) zur Genüge dargethan. Wie weit nun jene Kirchenlehrer mit dieser Bestimmung Recht hatten, brauchen wir nicht zu entscheiden; es fragt sich hier nur, ob wir unser Problem durch eine solche Verzichtleistung auf ein eindringendes Verständniß der göttlichen Ordnung beseitigen dürfen? Wenn irgendwo, haben wir die Möglichkeit eines solchen Verständnisses doch gewiß da vorauszusetzen, wo es eine göttliche Ordnung gilt, die wir selbst durch unser freies Wollen und Thun in der uns angewiesenen Sphäre zu verwirklichen berufen sind. Es ist dann nicht mehr bloß das Interesse des wissenschaftlichen Denkens, es ist zugleich ein praktisches Interesse, welches den erzeugenden Mittelpunkt des Sittlichen sich zum Bewußtsein zu bringen strebt, die Grund-

*) Defensio doctrinae Io. Calvini de absoluto reprobationis decreto.

**) In der Abhandlung über die Erwählungslehre, theologische Zeitschrift, erstes Heft, S. 78. Freilich hat Calvin andrerseits über die Gründe und Zwecke des decretum absolutum soviel positiv behauptet, daß jeder Versuch es mit der göttlichen Gerechtigkeit zu vereinigen nicht in verborgene Geheimnisse, sondern in offenbare Widersprüche sich verlaufen muß.

gesinnung, aus welcher, indem sie in die Mannichfaltigkeit menschlicher Verhältnisse, Zustände, Thätigkeiten eintritt und dieselben durchdringt, das Ganze des christlich sittlichen Lebens sich entwickelt. Wie könnte auch, wenn dieses Bewußtsein uns wirklich versagt wäre, das Gesetz jemals aufhören für unser Erkennen ein todter, äußerlicher Buchstabe zu sein, dessen Vorschriften wir nur ganz vereinzelt aufzufassen und festzuhalten hätten? Ist der Christ vom äußerlichen Joche des Gesetzes befreit, eben dadurch daß der Geist der Heiligung in ihm wirkt und die wahre Erfüllung des Gesetzes von innen heraus zu schaffen beginnt, Gal. 5, 18. 22, so muß es ihm auch möglich sein erkennend in das erzeugende Princip der sittlichen Forderungen, von welchem ihm nunmehr die eigne Lebenserfahrung Kunde giebt, einzubringen und so gleichfalls von innen heraus den ganzen Inhalt des göttlichen Willens, insofern er gesetzgebend ist für freie Weltwesen, in seinem Zusammenhange wahrhaft zu verstehen. —

Dieses erzeugende Princip des Inhalts der sittlichen Gesetze können wir nirgends anders suchen als da, wo die wahre Form der Gesetzeserfüllung, das allgemeine Motiv derselben seinen Ursprung hat. Es ist das reale Verhältniß des Menschen zu Gott, welches, so wie es ins Bewußtsein tritt, die Achtung vor der unbedingt gebietenden Auctorität des Gesetzes zunächst in Gehorsam gegen den persönlichen Gott verklärt; in der vollen Wahrheit desselben Verhältnisses muß auch der gesammte Inhalt des sittlichen Gesetzes wurzeln. Was hier nicht als objektives Princip zu brauchen ist, das ist auch zu schlecht, um innerstes und allumfassendes Motiv zu sein. Beides von einander zu trennen, muß vom christlichen Standpunkte als eine falsche Anbequemung der Wissenschaft an die unvoll-

kommene Gestalt der empirischen Wirklichkeit erscheinen. Auf untergeordneten Stufen des sittlichen Lebens in seiner durch die Sünde gestörten Entwickelung, so lange der Inhalt des Gesetzes dem Subjekte noch mehr oder minder ein fremder und äußerlicher ist, fallen Beide, das objektive Princip und das höchste subjektive Motiv der Sittlichkeit, noch aus einander; was hier als allgemeines Motiv sich geltend macht, sei es jener dunkle Respekt vor der unbedingten Forderung des Gesetzes, sei es die Unterwerfung des Geschöpfes unter den Schöpfer, des Knechtes unter den Herrn, das ist natürlich nicht geeignet zugleich Realprincip des sittlichen Gesetzes zu sein. Erst wenn diese Entfremdung des Subjektes von dem Inhalt des Gesetzes gehoben ist, werden Beide identisch.

Doch ist durch diese wesentliche Identität des Inhalts in Princip und Motiv ein Unterschied zwischen beiden in ihrer Beziehung auf das Bewußtsein des Subjektes nicht aufgehoben. Insofern das wahre Verhältniß des Menschen zu Gott das objektive Princip der Sittlichkeit ist, steht es in einer gewissen Entfernung von den einzelnen sittlichen Bestimmungen; um von diesen aus zu jenem aufzusteigen, bedarf es mehrfacher Vermittelungen. Insofern in jenem Verhältnisse das höchste subjektive Motiv liegt, ist es jedem einzelnen Momente des sittlichen Lebens unmittelbar gegenwärtig, trägt ihn in seinem Schooße und durchdringt ihn mit seiner göttlichen Kraft. —

Dem Pharisäischen Gesetzeslehrer, welcher Christum nach dem größten Gebot im Gesetz fragt, verkündigt er als solches die Forderung der tiefsten, das ganze Wesen des Menschen durchdringenden Liebe zu Gott und als das zweite, jenem an Würde ähnliche Gebot die Forderung der liebenden Gleichsetzung des Nächsten mit uns selbst, Matth. 22, 36—39. Marc. 12, 29—31. Und um die Vorstellung abzuweisen, als wären diese Gebote eben nur die größten unter andern, die wie von außen

zu ihnen hinzukämen, und den Fragenden zu der Erkenntniß zu führen, daß in ihnen die lebendige Einheit aller sittlichen Forderungen enthalten ist, fügt Christus die Worte hinzu: ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται. Diese ausdrückliche Erklärung gestattet uns auch auf rein exegetischem Standpunkt nicht manchen andern Aussprüchen der h. Schrift, wie etwa: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig, 1 Petr. 1, 16; ihr sollt vollkommen sein, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist, Matth. 5, 48; was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen, Matth. 7, 12. oder den öfter vorkommenden Aufforderungen zur Nachfolge Christi dieselbe Bedeutung zuzuschreiben wie dem obigen Worte *). Es würde auch leicht zu zeigen sein, wie jene andern Aussprüche entweder nur formaler Natur, also nicht geeignet sind die reale Einheit, das Centrum im Inhalt des sittlichen Gesetzes zu bezeichnen, oder wie sie nicht das Ganze des sittlichen Lebens umfassen.

In jener Antwort Christi scheint nun zwar die höchste Einheit noch zurückzutreten hinter eine Zweiheit von Grundforderungen, der Liebe zu Gott und zum Nächsten. Aber was die Art, wie Christus das erste unter diesen Geboten bezeichnet (αὕτη ἐστὶν ἡ μεγάλη — das schlechthin große Gebot — καὶ πρώτη ἐντολή), schon deutlich genug ausspricht, daß wir die eigentliche Einheit des Ganzen in ihm zu suchen haben, das erhellt noch deutlicher, wenn wir fragen, warum doch der Mensch im Unterschiede von allen anderen uns bekannten Weltwesen für uns Gegenstand einer Liebe sein soll, die uns durchaus nie

*) Eine solche gleiche Dignität legt ihnen Rothe bei a. a. O. Bd. 1, S. 196. — Ein ähnlicher Zusatz wie der Matth. 22, 39. findet sich bei der Ermahnung: Was ihr wollet, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihr ihnen. Doch leuchtet von selbst ein, daß Christus hier nur eine Seite des sittlichen Lebens im Auge hat, die, welche dort durch das Gebot der Liebe zum Nächsten bezeichnet ist.

gestattet ihn als bloßes Mittel für den eignen Zweck zu gebrauchen, sondern ihn überall als Selbstzweck anerkennt und zu fördern strebt. Verweist man uns an die bloße Einheit der Gattung, so ist damit allerdings die Naturbasis der allgemeinen Menschenliebe ausgesprochen, aber nicht der Grund ihrer ethischen Würde und Nothwendigkeit. Dieser liegt vielmehr wesentlich darin, daß in der geistigen Natur des Menschen das Ebenbild Gottes leuchtet, auf welches sich nothwendig die Liebe zum Urbilde übertragen muß. Mithin hat der Inhalt jenes zweiten Grundgesetzes den des ersten zu seinem Princip, und das äußerliche Verhältniß des Nebeneinanderstehens oder der Ueber- und Unterordnung beider, worauf auch die gewöhnliche Eintheilung der Pflichtenlehre in Pflichten gegen Gott und gegen den Nächsten beruht, ist zur wahren Einheit erhoben. Gott ist nicht nur überhaupt Gegenstand der menschlichen Liebe — was nur von den negativen Gotteslehren unsrer Zeit, denen entweder jeder Begriff von Gott oder doch der Begriff der Persönlichkeit Gottes und damit natürlich auch der des lebendigen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch abhanden gekommen, geleugnet werden konnte —, sondern der absolute und allumfassende Gegenstand dieser Liebe, so daß alle andere Liebe nur durch ihr Aufgenommensein in die Liebe zu Gott eine heilige und unvergängliche wird. Genau genommen, ist dieß auch schon in der Forderung einer Liebe zu Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüth und von allen Kräften bestimmt ausgesprochen. Eine Liebe, die das ganze innere Leben für sich in Anspruch nimmt, kann zu andern sittlichen Forderungen nicht mehr das äußerliche Verhältniß einer Neben- oder Ueberordnung haben, sondern nur das innerliche Verhältniß der Umfassung und Durchdringung. — Auf die göttliche Ebenbildlichkeit gründet schon das A. T. das Gebot, das Leben des Menschen zu achten, Gen. 9, 6., und aus ihr leitet Jakobus

die Mahnung ab dem Menschen nicht zu fluchen, und zwar so, daß er es als einen inneren Widerspruch darstellt, Gott als Vater zu preisen und gegen Menschen Haß zu nähren, Jak. 3, 9—11. Auch die Beweisführung des Johannes 1 Br. 4, 20. beruht nach der natürlichsten Auffassung auf demselben Gedanken; die Liebe zum Urbilde ist keine ächte, wenn sie sich nicht in der Liebe zum Ebenbilde bewährt; sie ist es, dürfen wir hinzusetzen, um so weniger, da wir Gottes Wesen nicht anders zu erkennen vermögen als durch Vermittelung seiner Offenbarungen; der Mensch aber ist schon an sich und seinem Wesen nach eine Offenbarung Gottes. Nur ist dabei die andere wesentliche Seite dieses Verhältnisses nie aus der Acht zu lassen — daß eine Offenbarung Gottes nur dadurch dieses ist, daß sie uns zu ihm selbst leitet.

Es ist übrigens nicht jener Ausspruch allein, in welchem die Liebe zu Gott als erzeugendes Princip aller wahren Gesetzerfüllung anerkannt wird, sondern diese Anerkennung durchdringt das ganze N. T., tritt in den mannichfachsten Beziehungen und Formen hervor und läßt sich öfters als verschwiegene Voraussetzung und verbindender Grundgedanke auch da nachweisen, wo von Liebe und Gesetzerfüllung gar nicht unmittelbar die Rede ist. Wir erinnern hier nur daran, wie vielfach Christus selbst als die Seele seines Lebens die Liebe zu seinem Vater und zu den Menschen darstellt, z. B. Joh. 14, 31. 15, 10., wie er die Liebe zu Ihm selbst, welche mit der Liebe zum Vater identisch ist, Joh. 14, 9., als lebendigen Grund der Erfüllung seiner Gebote von seinen Jüngern fordert, z. B. Joh. 14, 15. 21. 15, 10., und zwar so, daß er die Möglichkeit der Erfüllung seiner Gebote ausdrücklich verneint, wo diese Liebe zu ihm mangelt, Joh. 14, 24. In gleichem Sinne wird von den Aposteln die Liebe zu Gott, zu Christo oder auch die Liebe überhaupt als das innerste Wesen aller christlichen Tugend und als der Zweck alles Gesetzes

dargestellt, z. B. Eph. 3, 18. 4, 15. 1 Kor. 8, 2. 3. 13, 1—7. Röm. 14, 7. 8. 2 Kor. 5, 14. 15. Gal. 2, 20. 1 Tim. 1, 5. 1 Joh. 4, 19—21. 5, 1—3 *). Nur eine andere Form desselben Gedankens ist es, wenn der Apostel Paulus von dem Christen fordert, daß er Alles, was er thue, zur Verherrlichung Gottes thun solle, 1 Kor. 10, 31. vgl. Matth. 5, 16.; denn dieß Streben nach der Verherrlichung Gottes ist eben die nothwendige Bethätigung der Liebe. Auch wo die Schrift den Inhalt des Gesetzes zunächst auf die Liebe zum Nächsten als königliches Gebot, als Summe des Gesetzes, als Band aller einzelnen Elemente des vollkommenen Lebens, als Quelle der besondern Tugenden zurückführt, Jak. 2, 8. Röm. 13, 8—10. Kol. 3, 14. Joh. 13, 34. 35., ist nach dem Obigen ohne allen Zweifel die Liebe zu Gott als wesentliche Voraussetzung und lebendige Wurzel unsrer wahren Gemeinschaft unter einander (1 Joh. 1, 3.) mitgedacht.

Von hier aus ist nun auch die tiefe Stelle Matth. 19, 17. zu verstehen. Die äußerlich beglaubigtere Lesart, welche Griesbach und Lachmann in den Text aufgenommen haben: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός* — könnte zwar auf den ersten Blick ihre Entstehung einem dogmatischen Anstoß zu verdanken scheinen, den vielleicht einige Abschreiber an der Form des Ausspruches, wie sie sich bei den anderen Synoptikern findet: *τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς, ὁ θεός* Marc. 10, 18. Luc. 18, 19. genommen haben. Allein bei näherer Erwägung wird man eine Lesart, die bei der Paradoxie und dem abgebrochenen, räthselhaft andeutenden Charakter der Antwort einen so tiefen Sinn giebt und sich so innig in den Fortschritt der Gedanken einfügt,

*) Vgl. über die Stelle, welche die Liebe in dem Ganzen der christlichen Tugend hat, die Bemerkungen Neanders, Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel S. 768.

sich schwerlich als Korrektur eines im Aendern leichtfertigen Abschreibers anschaulich machen können. Andererseits erklärt sich die Entstehung der Lesart des recipirten Textes aus dem Bestreben, den Ausspruch bei Matthäus den Parallelstellen bei Markus und Lukas gleichförmig zu machen. Die abweichende Gestalt aber, in welcher diese die Worte Christi berichten, mag ihren Ursprung haben in einer sehr frühen ungenauen Auffassung, die ihre Aufmerksamkeit besonders auf den affirmativen Theil des Ausspruches richtete und sich die vorangehende Frage Christi nach Wahrscheinlichkeit aus der Frage des Jünglings ergänzte. Wir dürfen uns demnach für berechtigt halten, auch ohne die durch neuere Untersuchungen bekanntlich streitig gewordene apostolische Autorität des ersten Evangeliums zu Hülfe zu rufen, die obige Lesart als die ursprüngliche Gestalt des Ausspruches zu betrachten *). — Der Fragende erwartete, wie die Form seiner Frage erkennen läßt, von irgend einer einzelnen guten Handlung zu hören, durch die er das ewige Leben sich erwerben könne. Wenn ihm nun Christus antwortet: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός*, so lenkt er seinen Blick zuerst von dem Einzelnen und Aeußerlichen, was ihm im Sinne lag, und worin er schon Ansehnliches geleistet zu haben meinte, auf das Eine und allumfassende Gute, und von dem abstrakten Begriff des Guten in neutraler Form auf den persönlichen Gott als den allein Guten, also auf die liebende Gemeinschaft mit ihm als den Urquell alles Guten und Heiligen für die persönliche Kreatur. Das Folgende hängt dann mit diesem Ausspruche so zusammen, daß Christus den

*) Es ist auch wohl zu beachten, daß nach Lachmanns Feststellung des Textes in der Anrede an Christum das *ἀγαθέ*, woran die Worte: *τί με λέγεις ἀγαθόν*; allein anknüpfen, fehlt. Soll dieß auch auf einer absichtlichen Ausmerzung beruhen? Eine solche ist hier um so unwahrscheinlicher, da jenes Epitheton der andern Lesart: *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*; gar keinen Eintrag that.

jungen Mann auf die Offenbarung des Willens dieses absolut Guten in dem Gesammtinhalt der göttlichen Gebote verweist und dann als Bethätigung seiner vermeinten Tugend und Reinheit von ihm die Verleugnung dessen fordert, woran grade sein Herz gefesselt ist, doch offenbar nur, um ihn durch das unbefriedigende Resultat zurückzuführen auf den Punkt, von dem Christus ausging, auf die Nothwendigkeit, vor allem Andern die wahre Gemeinschaft mit Gott selbst zu suchen, vgl. V. 26 *).

So haben wir denn also nach den Belehrungen der heil. Schrift die Liebe zu Gott als das eigentliche Wesen des sittlich Guten, als das schlechthin und um seiner selbst willen Gute und Nothwendige anzuerkennen, und jede andere Gesinnung und Handlungsweise wird erst dadurch zu einer wahrhaft sittlichen, daß sie in ihr wurzelt. Von andern menschlichen Tugenden können wir uns nachweisen, daß ihr Begriff wesentlich an dem eigenthümlichen Typus der gegenwärtigen Entwickelungsstufe des menschlichen Lebens haftet, daß sie in der Vollendung ihre Bedeutung für dasselbe verlieren müssen. Aber von der Liebe wissen wir es mit der zweifellosesten Gewißheit, daß ihre Bedeutung nicht bloß für die irdische Entwickelung unsers Geschlechts bis

---

*) De Wette erkennt in seiner „kurzen Erklärung des Ev. Matthäus" gleichfalls den Lachmannschen Text als den ursprünglichen an; aber seine Auslegung scheint mir den wahren Sinn und Zusammenhang der Worte Christi gänzlich zu verfehlen. Nicht als eine unergründliche will Christus die ihm vorgelegte Frage durch seine Gegenfrage und durch den Ausspruch: *εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός*, darstellen, sondern grade umgekehrt als eine solche, auf welche die Antwort nahe liegt. Das *δὲ* aber in den unmittelbar folgenden Worten, worauf De Wette besonders seine Auffassung stützt, enthält die Andeutung, daß es nicht genug ist dieß zu erkennen, *ὅτι εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός*, sondern daß es gilt den eignen Willen mit dem Willen des *εἷς ἀγαθὸς* thatsächlich zu vereinen. — Auch in Röm. 5, 7. scheint es mir nicht zweifelhaft, daß *τοῦ ἀγαθοῦ* für den Genitiv von *ὁ ἀγαθός* Gott und *δίκαιος* (ohne Artikel) für irgend einen (relativ) gerechten Menschen zu nehmen ist.

zur Vollendung gilt — wie Christus dieß von dem Gesetz als solchem mit bemerkenswerther Betonung der bestimmten Grenze sagt (Matth. 5, 18. 19.) —, sondern eine schlechthin ewige ist (1 Kor. 13, 8.), und daß sie allein auch in jedem künftigen Zustande des Menschen, wie verschieden er immer in seinen Bedingungen und Verhältnissen von dem gegenwärtigen sei, das erzeugende Princip des heiligen Lebens zu sein vermag. Gott selbst ist nur dadurch der Gute (ὁ ἀγαθός), daß er die Liebe ist (1 Joh. 4, 8. 16.), und seine Heiligkeit und Gerechtigkeit ruhen ganz auf seiner Liebe. Wenn nun die Liebe zu Gott allerdings nicht bloß eine Liebe der Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten ist, sondern wesentlich auch eine Liebe der Bewunderung seiner Vollkommenheit, so ist diese Vollkommenheit selbst, in ihrem innersten Wesen erfaßt, nichts Anderes als die sich selbst mittheilende Liebe. Eben damit ist der Gegensatz, in welchen die geschichtliche Entwickelung der christlichen Ethik diese beiden Arten der Liebe zu Gott mehr als einmal gebracht hat, aufgehoben, und die unzertrennliche Einheit beider erkannt.

Liebe aber ist nur da, wo ein Wesen in sich selbst zu sein vermag, aber nicht in sich selbst sein will, sondern aus sich selbst heraustritt, um in einem andern und für ein anderes zu leben. Darum kann die Liebe nur in der Sphäre persönlicher Wesen, die einen selbstständigen Centralpunkt ihres Einzelseins in sich haben, mithin nur als die absolute Aufhebung einer absoluten Scheidung sich verwirklichen; und eben dadurch daß dieß Einswerden persönlicher Wesen in der Liebe die reinste und vollkommenste Sonderung, den Unterschied des Ich und Du, in sich hat, erweist es sich als die höchste Form der Einheit. Was in der Sphäre der thierischen Natur, wo der Zug, der zwei Wesen mit einander verbindet, als Instinkt und physische Nothwendigkeit wirkt, der Liebe Aehnliches vorkommt, das sind

bedeutungsvolle Vorbilder der Liebe, zum Theil in Zusammenhang stehend mit dem wunderbaren Hereinleuchten eines dämmernden Scheines von Persönlichkeit und Selbstbewußtsein in diese Sphäre; aber wirkliche Liebe ist es nicht. Ja nicht bloß in diesem besondern Gebiet, überall in der Natur treten uns diese Vorbilder entgegen; wir verfolgen die Spuren des waltenden Gesetzes der Liebe von der Metamorphose der kleinsten Pflanze bis zu den allgemeinsten kosmischen Verhältnissen der Weltkörper; wir sehen, wie alles Leben, alle Gestaltung nur aus der Vereinigung und dem Zusammenwirken des Unterschiedenen entspringt — wovon schon der schöne Mythus der Hesiodischen Theogonie Zeugniß giebt, wenn er den Eros, den die Gegensätze verbindenden, als das weltbildende Princip darstellt. Aber was so die Natur durch die göttliche Ordnung, die den tiefen Sinn in sie legte, bewußtlos weissagt, das wird erst in der Region der persönlichen Wesen, als Grundgesetz der sittlichen Welt, zum Bewußtsein und zur vollen Wahrheit erhoben.

Zwar auch hier ist die Liebe in ihren Anfängen sich selbst verborgen; es ist eine andere ihr scheinbar fremde Gestalt, in der sie erscheint. Das Erwachen des innern Sinnes für Gerechtigkeit im menschlichen Verkehr, auch wo sie von uns Entsagung fordert, ist es nicht ein Eintreten anderer Persönlichkeiten und ihrer Interessen in die Sphäre der eigenen Persönlichkeit? Die Anerkennung der sittlichen Nothwendigkeit, sein Einzelsein und dessen Ansprüche zu begrenzen und der Ordnung eines Ganzen zu unterwerfen, ist es nicht schon das erste Ausgehen des Menschen aus jener selbstischen Einsamkeit, in der das Ich den Inhalt seines Lebens nur auf sich bezieht? Das scharfe Scheiden und Sondern der Gebiete, wodurch jeder Persönlichkeit ihr Recht gesichert wird, ist ohne Zweifel nicht die höchste Offenbarung der Liebe; dennoch stammt es von diesem Princip her; während der rohe selbstische Trieb der Persönlich-

keit nur seinen Anspruch maßlos geltend macht, beschränkt sie hier sich selbst durch Gleichsetzung der andern Persönlichkeit mit sich. Und wie wäre eine lebendige Gemeinschaft, wie ein Leben und Wirken des Einzelnen für ein Ganzes möglich, wenn er nicht eine eigenthümliche Sphäre seiner persönlichen Berechtigungen und Freiheiten besäße als Grundlage einer zusammenhangenden Thätigkeit? Es ist nicht bloß der lügnerische Haß gegen alle starke Ordnung, welche der egoistischen Willkür wehrt, sondern oft auch eine gutmüthige Schwärmerei, die heut zu Tage im Namen der Liebe ein Auslöschen alles Unterschiedenen und Besondern, eine Auflösung alles bestimmten individuellen Seins in ein abstrakt Allgemeines fordert; aber von dem wahren Wesen der Liebe ist diese Vorstellung viel weiter entfernt als der Standpunkt der streng theilenden und scheidenden Gerechtigkeit*). — So ist die Liebe selbst der innerste Sinn aller sittlichen Ordnung, und die tiefe Ehrfurcht vor dem Gesetz, der Gehorsam gegen einen höhern Willen, diese heiligen Mächte, die das Leben des Menschen kräftig zusammenhalten und seiner Thätigkeit bestimmte, fest begrenzte Kreise anweisen, sind nichts Anders als verhüllte Liebe**), und eben darum, wie in der Geschichte des menschlichen Geschlechts durch

*) Hieraus ergiebt sich beiläufig, welcher Wahnsinn es ist, durch Aufhebung alles individuellen Eigenthums das Reich der Liebe unter den Menschen fördern zu wollen. Es ist die bitterste Satire auf die vielgepriesene moderne Bildung, daß unzählige Zeitgenossen noch der Zurechtweisung über diese ersten Buchstaben aller sittlichen Erkenntniß bedürfen.

**) Dieß gilt auch von dem Kantschen Gesetzesrigorismus, so weit er selbst, bei seinem Streben ganz formell zu sein, sich davon entfernt dünkt. De Wette hat in seiner Kritik des Kantschen Moralsystems (theolog. Zeitschrift von Schleiermacher, De Wette und Lücke Heft 2, S. 3.) klar gezeigt, daß der kategorische Imperativ zu seiner Hypothesis die Anerkennung habe, daß der Mensch mit seines Gleichen Gemeinschaft bilden und fördern soll. Diese Anerkennung ist aber nichts Anders als der Wille der Liebe.

die Alttestamentische Gesetzesordnung, so noch jetzt im Leben des Einzelnen bestimmt und geeignet, *παιδαγωγοὶ* zu sein für das Reich der offenbaren Liebe. Nur auf dem Boden des strengen Ernstes kann die Liebe kräftig wurzeln; nur in der engumschließenden Hülle der Selbstbeschränkung und Unterwerfung keimt die wahre Freiheit.

Aber das zeugende Princip eines höheren Lebens kann die Liebe erst werden, wenn sie als das, was sie ist, sich selbst offenbar geworden. Als das, was sie ist, wird sie sich aber erst offenbar, wenn sie sich ihres absoluten Gegenstandes, Gottes, und aller relativen Objekte in ihrer wesentlichen Beziehung auf ihn bewußt geworden ist. Und damit erst ist der himmlische Magnet gefunden, der das menschliche Leben nicht bloß für vorüberfliegende Augenblicke einer enthusiastischen Aufregung, sondern dauernd über der dunkeln Tiefe zu erhalten vermag, in welche die Mächte des Abgrundes und die Last der eigenen Schwere es ohne Unterlaß hinabzureißen streben.

Ein scharfsinniger Gegner dieser Schrift in ihrer ersten Ausarbeitung macht hier die Einwendung, daß diese Liebe, bloß moralisch als inneres Verhältniß des Subjektes zu Gott gefaßt, eine Form ohne bestimmten Gehalt sei*). Von einem andern Standpunkte aus ist behauptet worden, die Liebe zu Gott bedeute bei den Neutestamentischen Schriftstellern gewöhnlich die fromme Gesinnung und Gemüthsstimmung überhaupt**).

*) Vatke, die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und Gnade S. 427. Vgl. Vatke's Recension dieser Lehre von der Sünde, Hallische Jahrb. 1840. S. 1039. 40. Wenn übrigens Vatke der hier ausgeführten Ansicht das Princip der Freiheit als den Zweck alles sittlichen Lebens entgegensetzt, so finden wir uns damit gar nicht in Widerspruch, nur daß wir eben von keiner Freiheit wissen als in der Liebe Gottes. In ihrem Anfange als implicitum ist sie hervorbringendes Princip, in ihrer Vollendung als explicitum ist sie Zweck und Resultat des sittlichen Lebens.

**) Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der christlichen Sittenlehre S. 169.

andern Sinne als
der vollen Bestimmt-
ste und das Letzte der
be, als inneres Ver-
ßere Form sein soll,
ste Bedeutung abge-
eit vermittelten Be-
Ehrfurcht, Demuth,
Vertrauen, zuversicht-
eser Liebe und sind
h der Glaube im
ulinischen Sinne des
der Liebe zu Gott
Worte in unsrer Sprache
Sicherschließen des Ge-
e und Gnade, welches
Gott ist. Ja dieser
den, der den lebendi-
ten — der objektiven
er ohne jenen Odem
s. Nichts desto weni-
ter fides caritate for-
s als einen durchaus
daß er die belebende
statt sie in seinem

müthes, einerseits als
erbietenden göttlichen

legung dieses Verhält-
er Apost. Zeitalter (4.

Gnade*), andererseits als eine einfache Hingebung des ganzen Lebens an Gott, daß es nicht mehr sich selbst angehöre, sondern ihm und seinem Dienste geweiht sei, verwirklicht sich diese Liebe zu Gott auf ursprüngliche Weise, und so gewiß alle Tugenden aus diesem Princip, wo es in Wahrheit vorhanden ist, folgen, also dem Keime nach in ihm enthalten sind, so wenig ist es in seinem ersten Wirklichwerden durch dieselben vermittelt. Diese Hingebung an Gott ist zugleich wesentlich die Hingebung an seinen Zweck, die Entwickelung des göttlichen Reiches in der Menschheit; wie vermöchte sie auch, wenn sie ein schlechthin Insichbleibendes wäre, das Princip für ein Ganzes von sittlichen Bestimmungen zu sein? Aber nur die Hingebung an den Zweck Gottes ist die wahrhafte, die aus dem thatsächlichen Beginn des lebendig persönlichen Verhältnisses zu ihm selbst entspringt. — Es liegt in dieser Grundthat, wie sie in dem schweigenden Allerheiligsten des unmittelbaren Verkehrs mit Gott von dem Priester, der zugleich das Opfer ist, vollzogen wird, ein verneinendes und ein bejahendes Moment, der Tod des natürlichen Lebens und das Auferstehen eines neuen; und wer sich aus eigner Erfahrung dieses Wendepunktes und seiner allerrealsten Bedeutung bewußt ist, dem muß es seltsam vorkommen, wenn irgend eine Philosophie ihm die Wirklichkeit desselben abstreitet, wenn sie die Liebe zu Gott in ihrer einfachen Urgestalt für eine inhaltslehre Form erklärt. Indessen ist sehr begreiflich, daß eine philosophische Theorie, welche Gott in seinem Unterschiede vom Menschen nur als personbildendes Princip**), nicht als selbstpersönlich zu erkennen

---

*) Daß dieses Empfangen hier unter den Begriff der That gestellt ist, bedarf bei denen keiner Rechtfertigung, die zwischen Receptivität und Passivität, zwischen lebendiger Aneignung und bloß leidendem Verhalten gehörig zu unterscheiden wissen. Aneignung ist wesentlich Thätigkeit.

**) Vgl. a. a. O. S. 122. 125. 210. Hier erfahren wir, daß Gott

vermag, für jene Liebe zu Gott, die eine lebendige Gemeinschaft zwischen Persönlichkeiten ist, keine Stelle hat. Ihr kann die Liebe zwischen Gott und dem Menschen allerdings nichts Anders sein als der religiöse Ausdruck für jenen Proceß, in welchem die Idee unablässig in das Endliche, Reale eingeht und sich aus demselben als bewußten Geist zurücknimmt. Damit begreift sich denn auch, wie diese Lehre zu der Behauptung kommt, daß erst durch die Liebe Gott und Mensch persönlich werden*), eine Behauptung, die wir, wenn die wirkliche Liebe gemeint wäre, auf jedem Standpunkte als widersinnig verwerfen müßten; denn diese hat offenbar die Persönlichkeit, den Unterschied des Du und Ich, die in ihr sich einen, zu ihrer Voraussetzung.

In Beziehung auf ihren absoluten Gegenstand, Gott, scheint nun die Liebe des Menschen sich nicht, wie die Liebe unter wesentlich Gleichen, ebenso in einem Geben wie in einem Empfangen offenbaren zu können, sondern nur in Letzterem. Die göttliche Liebe zum Menschen ist absolute Spontaneität, denn sie ist es, die ihren Gegenstand selbst erst setzt. Wenn nun das Geschöpf durch die heiligste Liebe mit seinem Schöpfer vereinigt wird, was ist das anders, als daß es sich der göttlichen Mittheilung erschließt, um durch diese Mittheilung das ganze Leben durchdringen und zum Dienste Gottes heiligen zu lassen? Das ist seine Liebe zu Gott, daß es sich durch Gott schlechthin bestimmen läßt und im Bewußtsein dieses absoluten Bestimmtseins sich vollkommen befriedigt findet. Gewiß; und dennoch ist diese tiefste Hingebung an Gott, wie

---

als der reine Begriff der Persönlichkeit erst in der Einheit mit seiner Realität, der subjektiv menschlichen Seite, zur wirklichen Person wird. Und zur Stütze dieser dem Christenthum schnurstracks zuwider laufenden Vorstellung muß sich die Grundlehre des Christenthums von der Menschwerdung des Sohnes Gottes brauchen lassen.

*) A. a. O. S. 210.

es auch schon das Wort selbst ausspricht, allerdings ein wahres Geben von Seiten des Menschen und mithin ein wahres Empfangen von Seiten Gottes *). Denn das ist das unergründliche und doch jedem einfachen christlichen Gemüth offenbare Mysterium dieser Liebe, daß Gott selbst sie, die das schlechthin Höchste ist im Leben der Kreatur, durch die Allmacht seines Willens nicht erzwingen kann, sondern daß er sie nur von der Freiheit seines Geschöpfes zu empfangen, daß er nur durch seine unendliche Liebe den Menschen zu reizen vermag, sie ihm in freier That zu geben, 1 Joh. 4, 19 **). Haben schon ältere Kirchenlehrer wie in neuerer Zeit Hamann die Weltschöpfung ein Werk der göttlichen Herablassung und Demuth

*) Darin, daß diesem Empfangen in menschlichen Verhältnissen überall ein Vorhernichthaben entspricht, Ritter über das Böse S. 38, vermag ich eine unüberwindliche Schwierigkeit für die Anwendung dieses Begriffes auf Gott nicht zu erkennen. Wir müssen eben hier, wie in vielen ähnlichen Fällen, die Schranke der Zeit für Gott, dem alles in der Zeit successiv Erfolgende auf ewige Weise gegenwärtig ist, aufheben, ohne darum die Sache selbst zu verlieren. Unser Geben ist ein in der Zeit geschehendes, sein Empfangen ein ewiges, aber darum, so gewiß die Ewigkeit nicht bloß die negative Weglassung der Zeit ist, sondern deren ganze Fülle in sich trägt, ein nicht minder wahrhaftes.

**) Der Leser erinnert sich hier vielleicht einiger anklingender Sentenzen aus dem Cherubinischen Wandersmanne des Ang. Silesius, namentlich der bekannten:

Gott ist so viel an mir, wie mir an ihm gelegen;
Ich helf' sein Wesen ihm, er hilft mir meines hegen.

Allein wir können diese scheinbare Parallele nur anführen, um sie entschieden abzulehnen; die Denkweise dieses Wandersmannes in ihrem wundersamen Durcheinander von pantheistischer Spekulation und mystischer Religiosität dreht sich um ganz andere Angeln als die hier dargelegten. Die obige Sentenz ist vielmehr der mystisch poetische Ausdruck für den ersten Artikel in dem antireligiösen Credo der Zeitphilosophie, daß Gott erst in der Welt und im Menschen zu seiner Wirklichkeit komme. — Dagegen entwickelt ähnliche Gedanken über die Liebe des Menschen gegen Gott als das Einzige, was der Mensch Gott zu geben vermöge, Raymund von Sabunde in seiner theologia naturalis, cap. 109 und 111.

genannt, so verdient sie diesen Namen, so parador es erscheinen mag, besonders, insofern sie die höchsten und edelsten unter den Weltwesen, die ihrer selbst bewußten und freien, in's Dasein ruft. —

Innige Liebe unter Menschen hat wohl nicht selten an dem persönlichen Unterschied der so Vereinigten als an einer hemmenden Schranke sich gestoßen; sie hat in Momenten begeisterter Erhebung gewünscht diesen Unterschied aufheben zu können, um mit dem Geliebten unmittelbar Eins, Ein Selbst zu werden. Es ist ein edles Gefühl, aus dem dieser Wunsch entspringt; aber er meint doch offenbar etwas Anders als er sagt. Denn wenn man ihn beim Worte nähme, so würde, da die Liebe nicht eine Beziehung des Subjektes auf sich selbst, sondern eine Gemeinschaft unterschiedener Subjekte ist, das Ziel der Liebe auch ihr Untergang sein. Was jenes Verlangen meint, das ist die Fähigkeit unbeschränkter Mittheilung, das Vermögen der Liebe, das eigne Wesen dem Geliebten völlig durchsichtig zu machen und das seine auf gleiche Weise zu besitzen; und so verstanden liegt in diesem Wunsche zugleich eine Weissagung von der Macht vollkommener Einigung, welche die Liebe in der Vollendung des göttlichen Reiches offenbaren wird.

In Analogie mit jenem Verlangen der Liebe in menschlichen Verhältnissen ist öfters von morgenländischen und abendländischen Mystikern die Liebe zu Gott aufgefaßt worden. Das erst sollte die vollkommene Liebe sein, wenn das Geschöpf begehre sich in Gott zu verlieren wie der Tropfen im Ocean, daß sein Wesen und Bewußtsein sich in das Wesen und Bewußtsein Gottes gänzlich auflöse*). Wäre dieß Wahrheit, so vermöchte

*) Reiche Belege zu dieser Verirrung der Mystik im Orient liefert Tholucks treffliche Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik, besonders in den Mittheilungen aus Saadis Baumgarten

der Mensch zu der Vollendung, nach der er zu streben bestimmt ist, nur zu gelangen, indem er aufhörte als Mensch zu existiren, d. h. er vermöchte gar nicht dazu zu gelangen; der Begriff des Menschen, der persönlichen Kreatur überhaupt könnte nicht realisirt werden, weil er ein schlechthin widersprechender wäre. Es kann dabei auch keinen wesentlichen Unterschied machen, ob die Mystik dieses Untergehen in Gott, welches sie für das Höchste erklärt, an das Ende des menschlichen Lebens setzt, oder ob sie diese Vollendung schon innerhalb desselben durch den ideellen

und aus Feriddbbin Attars Kleinod der Substanz, sowie aus desselben Dichters Vogelgesprächen. Namentlich bei Saadi ist die Darstellung dieser trunken mystischen Selbstvernichtungslust zuweilen in die glühendsten Farben orientalischer Poesie getaucht. Vgl. auch Tholucks Ssufismus p. 76. 130 f. und in Stuhrs Religionssystemen der Völker des Orients die Darstellung der Buddhaischen Religion, besonders S. 163. 167. In der occidentalischen Mystik begegnet uns dieser Zug besonders bei dem Meister Eckart (vgl. über ihn die gründliche Abhandlung von Schmidt, Studien und Kritiken 1839 H. 3. S. 633 f. und Martensen, Meister Eckart 1842) und bei den Brüdern und Schwestern des freien Geistes, zu deren Familie höchst wahrscheinlich auch jene von Ruysbroech wegen ihrer antinomistisch-pantheistischen Extravaganzen bekämpften Mystiker gehören, vgl. Engelhardts Richard von St. Victor und Joh. Ruysbroech S. 231. Doch wissen auch Tauler und Ruysbroech den Abgrund dieser Absorption in Gott, wiewohl sie richtig ahnen, daß von dieser gräulichen Finsterniß nicht bloß die Menschheit, sondern auch die Gottheit verschlungen wird, nicht immer zu vermeiden, vergl. z. B. was Letzterer über die vierte Stufe der Liebe lehrt, a. a. O. S. 246. 259. und über Taulers nach dieser Seite ausweichende Vorstellungen Schmidts Johannes Tauler S. 126 ff. Die Wege der Mystik, rücksichtslos verfolgt, münden eben alle in diesen Abgrund, und wenn mehrere Mystiker des Mittelalters, wie Liebner mit Recht von Bernhard und Hugo bemerkt, Hugo v. St. Victor S. 346. 47, den Unterschied zwischen dieser mystischen Vereinigung mit Gott und der Wesenseinheit festhalten, so zeugt dieß von der praktischen Besonnenheit ihres Geistes, aber nicht grade von Folgerichtigkeit in der Durchführung ihres Princips. Auch Gersons bekannter Angriff auf Ruysbroech geht vornehmlich gegen diese Konsequenz, vgl. Engelhardts Rich. v. St. V. u. J. Ruysbroech 265 f. Später treffen wir sie besonders in der quietistischen Mystik und in ihrer Lehre vom mystischen Tode.

Tod der mystischen Ekstase eintreten läßt. — So sehen wir eine religiöse Richtung, die sich vor andern zu den innigsten Ahnungen des Wesens und der unendlichen Bedeutung der Liebe erhoben hat, noch im Hafen an den Klippen des Pantheismus scheitern, von denen freilich eben so sehr die Ueberschwenglichkeit des Gefühls bedroht wird, als eine zügellose, jede unmittelbare Gewißheit des Geistes verachtende Spekulation.

Das tiefe Mißverständniß, welches hier zum Grunde liegt, löst sich nach dem oben Bemerkten von selbst. Das persönliche Dasein ist untheilbares (in-dividuelles) Dasein, festgeschlossen um einen innern Centralpunkt, und eben darum der Vermischung nicht fähig. Vermischen läßt sich nur, was der Individualität entbehrt; seine Existenz ist, verglichen mit dem individuellen Sein, eine fließende. Liebe aber ist wesentlich bedingt durch die zur Persönlichkeit erhobene Individualität; sie ist nur möglich in dem Gegenüber zweier Ichs; mit dem persönlichen Unterschiede schwindet auch die lebendige Einheit. Vernichtete so die Liebe zu Gott in ihrer Vollendung sich selbst, wäre mithin das Streben nach ihrer eigenen Vernichtung ihr eigentliches Wesen, so wäre die Liebe der vollkommenste Widerspruch, „gleich geheimnißvoll für Weise und für Thoren".

Darum sollte vor jedem frevelhaften Versuch, die heilige Grenze zwischen Gott und der Kreatur zu zerstören, nichts so sehr schützen als grade die Einsicht in das unvergängliche Wesen der Liebe, welche Beide verbindet. Die Selbstheit des persönlichen Geschöpfes wird durch die vollkommene Liebe zu Gott so wenig vernichtet, daß sie vielmehr erst dadurch, als das Subjekt und Objekt einer Liebe zwischen Gott und der Kreatur, zu ihrer vollen Wahrheit erhoben und in ihrer ewigen Bedeutung geoffenbart wird; erst indem der Mensch sich selbst an Gott hingiebt, bekommt er sich wahrhaft in seinen Besitz; wer sein Leben verliert, der wird es finden. Was die wahre Liebe

zu Gott begehrt, das ist durchaus nicht die abstrakte Identität, nicht ein Aufgehen in das göttliche Wesen, sondern die vollkommene und ungestörte Gemeinschaft mit Gott*), wie ihr denn auch von der Schrift als höchstes Ziel nicht ein Gottwerden, sondern das Schauen Gottes von Angesicht zu Angesicht verheißen ist, 1 Kor. 13, 12. vgl. 2 Kor. 5, 7. 1 Joh. 3, 2. Matth. 5, 8. Es ist eine arge Verwechselung des Begriffes der lebendig freien Einheit mit dem der Wesenseinerleiheit, wie sie freilich der Pantheismus überall begeht, wenn für diese endliche Auflösung aller persönlichen Wesen in Gott häufig der Ausspruch angeführt wird, mit welchem der Apostel Paulus das letzte Ziel der göttlichen Entwickelung des Menschengeschlechts bezeichnet: *ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*, 1 Kor. 15, 28. Dieser Ausspruch besagt vielmehr das grade Gegentheil; denn wie könnte doch Gott Alles in Allen sein, sie ganz durchdringen und erfüllen mit seinem Geist, so daß jeder Akt ihrer Selbstbestimmung zugleich ein Bestimmtwerden durch Gott ist, wenn diese Alle gar nicht mehr wären, sondern Er allein und außer ihm (praeter Deum) nichts? Und was wäre diese göttliche Entwickelung unsers Geschlechts durch die Weltgeschichte dann anders als ein eben so grausames wie zweckloses Spiel, die furchtbarste Ironie Gottes gegen seine eigne Schöpfung? Giebt es eine schlimmere Verkennung der göttlichen Menschenliebe, als wenn man sie ihren Gegenstand nicht in sei-

*) Auf naive Weise bekennt dieß ein von Tholuck aus Wards Buch über die Religion der Hindus citirtes Gebet einiger Wischnuiten: „O Wischnu! Wir mögen keine Absorption, sondern einen Zustand, wo wir ewig dich sehen und dir als unserm Herrn dienen, worin du unser lieber Herr, wir deine Knechte bleiben." — Lehre von der Sünde und vom Versöhner, S. 249 in der zweiten Ausg. Nach dem Sprachgebrauch jener morgenländischen Mystiker wäre dieß das Begehren, unter dem Joche des Gesetzes und des Buchstabens zu bleiben; womit denn freilich Gott ohne Weiteres die Macht abgesprochen wird, auch außer sich Geist und Freiheit zu setzen.

nem eigenthümlichen Sein bestätigen, sondern verzehren und vernichten läßt? Denn nichts weiter als einfache Vernichtung ist es, was der völlig dunkle, ja an sich sinnlose Ausdruck von einem Aufgehen der individuellen Persönlichkeit in das göttliche Wesen u. dgl. bedeuten kann, wenn man sich dabei irgend etwas zu denken versucht. —

Wäre die Liebe zu Gott etwas Unwillkürliches im Menschen, eine von der Richtung seines Willens unabhängige Bestimmtheit seiner Neigung, so könnte sie, insofern das Sittliche vom Willen ausgeht, freilich nicht das Princip des Sittlichen sein. Haben indessen diese Andeutungen über das Wesen der Liebe zu Gott den rechten Punkt nicht ganz verfehlt, so dürfen wir auch nicht erst beweisen, daß wir berechtigt sind, diese Liebe als eine durch die Freiheit des Menschen bedingte Gesinnung anzusehen. Es kann uns nicht in den Sinn kommen zu leugnen, daß in dieser Liebe, je vollkommener sie ist, desto mehr auch die tiefste Bewegung und Durchdringung des Gemüths, die innigste Neigung des Herzens mitgesetzt ist. Eben so wenig können wir behaupten wollen, daß die Entstehung dieser Liebe in uns als das Werk eines einzelnen Entschlusses gedacht werden solle. Aber ein Objekt des Gebotes und der Ermahnung kann sie offenbar nur insofern sein, als ihr Hervortreten in der Seele und ihre fortschreitende Entwickelung durch ein beharrliches Verlangen und Streben von Seiten des Menschen bedingt ist. Und wenn in dem sündigen, von Gott abgewandten Menschen diese heilige Liebe nicht anders als durch eine Wirkung des Geistes Gottes entstehen kann, so ist doch mit allem göttlichen Wirken im Menschen immer zusammenzudenken eine vom innersten Centrum des Willens ausgehende Hingebung an dasselbe. — Wir sind hier auch der Nothwendigkeit überhoben, uns ausführlich auf die Fragen einzulassen, welche in Beziehung auf unsern Gegenstand aus der Kantschen Eintheilung der

Liebe in pathologische und praktische entspringen würden. Eine pathologische Liebe zu Gott soll unmöglich sein, weil er kein Gegenstand der Sinne ist; die praktische Liebe zu Gott aber soll nichts weiter bedeuten, als seine Gebote, d. h. die als (instar) göttliche Gebote vorgestellten Pflichten gern thun*) — in welchem Fall es denn freilich die leerste Tautologie sein würde, diese Liebe zum Princip der Sittlichkeit zu machen. Die ganze Eintheilung ist aber unrichtig angelegt, nicht bloß nicht erschöpfend, sondern so, daß das eigentliche Wesen der Liebe draußen bleibt. Daß die Liebe zu Gott keine pathologische ist in Kants Sinne, versteht sich freilich von selbst; denn sie hat ihren Ursprung nicht im natürlichen, sondern im geistigen Leben, und der Geist ist hier so wenig ein von der Sinnlichkeit leidender, daß er vielmehr grade in dieser Liebe und nur in ihr sich seiner wahren Freiheit bewußt wird. Aber eben so gewiß ist sie etwas ohne Vergleich Realeres und Lebendigeres als diese abstrakte praktische Liebe, in der noch gar kein wirkliches Verhältniß von Person zu Person gesetzt ist, und welche darum nur in einem sehr uneigentlichen Sinne Liebe genannt werden kann. Wer könnte auch zweifeln, daß Christus etwas Mehreres meint als diese sogenannte praktische Liebe, wenn er gebietet Gott zu lieben von ganzem Herzen und von ganzer Seele und von ganzem Sinn? Und in Beziehung auf die Liebe zu andern Menschen sagt Paulus von einer solchen Praxis, die bis zur Aufopferung des Lebens für Andere geht, aber der innern Liebe, der innigen Theilnahme an dem wahren Heile des Nächsten entbehrt, daß sie nichts nütze sei, 1 Kor. 13, 3. —

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 13 (Ausg. v. 1791). Kritik der praktischen Vernunft S. 121 f. (6te Ausg.). Uebrigens gesteht Kant an der zweiten Stelle selbst ein, was er an der ersten zu leugnen scheint, daß selbst eine solche praktische Liebe zu Gott nach seinen Grundsätzen kein Gegenstand des Gebots sein könne.

Unsre Entwickelung trifft hier im Wesentlichen zusammen mit den Resultaten eines hochgeachteten Theologen, der in seiner Dogmatik über die Liebe zu Gott unter andern folgende Sätze aufstellt: Real ist der Mensch ewig geschieden von Gott, ideal verbindet ihn seine Liebe mit Gott in einer Einheit, die eben nur durch die Verschiedenheit der Subjekte möglich ist. — Das Aufgeben der freien Persönlichkeit würde die Liebe selbst aufheben, deren Einheit eben in der Zweiheit der Personen besteht. Daher in unsrer Liebe zu Gott der Glaube enthalten ist, nicht unterzugehen im Absoluten, sondern frei und persönlich zu bleiben, um Gott ewig lieben zu können. Vgl. Hases Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, zweite Ausg. §. 59. und 101. Wenn ich mir nun aber die Art, wie diese Sätze dort abgeleitet werden, nicht aneignen kann, so glaube ich darüber um so mehr eine kurze Rechenschaft schuldig zu sein, da eine polemische Bemerkung über Hases Religionsbegriff in der ersten Bearbeitung der Lehre von der Sünde ihn zu einer Erwiderung veranlaßt hat (vgl. Jenaische Litteraturzeitung 1842, Num. 109. 110.). Als Wesen der Menschheit wird §. 52. die aus dem Endlichen zu erschaffende Unendlichkeit bestimmt, d. h. nach den erläuternden Ausdrücken der folgenden §§., das Streben des Geistes das Unendliche zu verwirklichen, unendlich er selbst zu sein. Die Unendlichkeit liegt im Streben, im Ziele desselben, die Endlichkeit im Ausgangspunkte, in Rücksicht dessen das Wesen der Menschheit eine von einer fremden Macht ausgehende und beschränkte Kraft, also nur relative Freiheit ist. Nun ist aber das Endliche nach §. 54. die schlechthinige Verneinung des Unendlichen und würde mithin, wenn es das Unendliche werden sollte, sich selbst vernichten. (Diese Grundansicht wird in der Christologie §. 170. so ausgedrückt und angewandt: Gott und Mensch seien nur quantitativ geschieden, dadurch daß der Mensch nach dem Unendlichen strebe, Gott das Unendliche sei; weßhalb die Vereinigung Beider ein unbedingter Widerspruch sei; denn jede von beiden Naturen sei von der andern nur verschieden durch die Negation dessen, was sie bei der Vereinigung in sich auf-

nehmen solle, mit dessen Aufnahme sie also nothwendig zur andern Natur würde.) Die Auflösung dieses zerstörenden Widerspruches soll nun nach §. 55. 56. 57. im Wesen der Religion liegen, welches die Liebe des Menschen zu Gott ist, also darin, daß der Mensch durch die Liebe sich das Unendliche zu eigen macht, ohne dasselbe in sich aufzunehmen, noch die eigne Selbstständigkeit daran zu verlieren. Aber ist dadurch der Widerspruch gelöst, daß dieses das Wesen der Menschen konstituirende Streben, aus welchem der Widerspruch entspringt, seiner eigentlichen Bedeutung nach aufgegeben wird, daß sich der Mensch entschließt, weil er die Vergeblichkeit dieses seines Strebens inne wird, mit einem Geringern sich zu begnügen, weil er nicht selbst Gott sein kann, Gott zu lieben? Nimmermehr, so gewiß die Lösung eines Widerspruches niemals durch Abschwächung eines seiner Momente zu Stande kommen kann. Und so sehen wir denn bei Hase selbst in den folgenden §§., auch nachdem die Liebe hervorgetreten, den ungelösten Widerspruch fortbestehen. Neben der Liebe macht sich §. 59. doch wieder das Streben des Menschen das Unendliche in sich selbst zu verwirklichen geltend und sucht dann natürlich noch eine weitere Lösung seines innern Widerstreites, welche §. 61. jener Lösung durch die Liebe als eine zweite Art vom Endlichen zum Unendlichen fortzuschreiten beigeordnet wird. Dieß ist der Weg des Göttlichwerdens, der Verähnlichung mit Gott in unendlicher Annäherung. Hiermit aber kommt zu dem vorigen Widerspruch, daß es dem Menschen wesentlich sein soll nach einem Ziele zu streben, dessen Erreichung die Vernichtung seines Wesens sein würde, noch ein neuer Widerspruch hinzu; denn eine unendliche Annäherung, d. h. eine Annäherung, welcher es wesentlich ist immer in der gleichen, nämlich unendlichen Entfernung von ihrem Ziele zu bleiben, ist keine Annäherung; was sich denn auch dadurch bestätigt, daß diese unendliche Annäherung, deren Kehrseite ja eben das unendliche Fernsein des Menschen von seiner Bestimmung ist, nach §. 78. auf jedem Punkte der ganzen Entwickelungsreihe seines Daseins ein Zustand der Sündhaftigkeit sein soll. Ja

Unsre Entwickelung trifft hier im Wesentlichen zusammen mit den Resultaten eines hochgeachteten Theologen, der in seiner Dogmatik über die Liebe zu Gott unter andern folgende Sätze aufstellt: Real ist der Mensch ewig geschieden von Gott, ideal verbindet ihn seine Liebe mit Gott in einer Einheit, die eben nur durch die Verschiedenheit der Subjekte möglich ist. — Das Aufgeben der freien Persönlichkeit würde die Liebe selbst aufheben, deren Einheit eben in der Zweiheit der Personen besteht. Daher in unsrer Liebe zu Gott der Glaube enthalten ist, nicht unterzugehen im Absoluten, sondern frei und persönlich zu bleiben, um Gott ewig lieben zu können. Vgl. Hases Lehrbuch der evangelischen Dogmatik, zweite Ausg. §. 59. und 101. Wenn ich mir nun aber die Art, wie diese Sätze dort abgeleitet werden, nicht aneignen kann, so glaube ich darüber um so mehr eine kurze Rechenschaft schuldig zu sein, da eine polemische Bemerkung über Hases Religionsbegriff in der ersten Bearbeitung der Lehre von der Sünde ihn zu einer Erwiderung veranlaßt hat (vgl. Jenaische Litteraturzeitung 1842, Num. 109. 110.). Als Wesen der Menschheit wird §. 52. die aus dem Endlichen zu erschaffende Unendlichkeit bestimmt, d. h. nach den erläuternden Ausdrücken der folgenden §§., das Streben des Geistes das Unendliche zu verwirklichen, unendlich er selbst zu sein. Die Unendlichkeit liegt im Streben, im Ziele desselben, die Endlichkeit im Ausgangspunkte, in Rücksicht dessen das Wesen der Menschheit eine von einer fremden Macht ausgehende und beschränkte Kraft, also nur relative Freiheit ist. Nun ist aber das Endliche nach §. 54. die schlechthinige Verneinung des Unendlichen und würde mithin, wenn es das Unendliche werden sollte, sich selbst vernichten. (Diese Grundansicht wird in der Christologie §. 170. so ausgedrückt und angewandt: Gott und Mensch seien nur quantitativ geschieden, dadurch daß der Mensch nach dem Unendlichen strebe, Gott das Unendliche sei; weßhalb die Vereinigung Beider ein unbedingter Widerspruch sei; denn jede von beiden Naturen sei von der andern nur verschieden durch die Negation dessen, was sie bei der Vereinigung in sich auf-

nehmen solle, mit dessen Aufnahme sie also nothwendig zur andern Natur würde.) Die Auflösung dieses zerstörenden Widerspruches soll nun nach §. 55. 56. 57. im Wesen der Religion liegen, welches die Liebe des Menschen zu Gott ist, also darin, daß der Mensch durch die Liebe sich das Unendliche zu eigen macht, ohne dasselbe in sich aufzunehmen, noch die eigne Selbstständigkeit daran zu verlieren. Aber ist dadurch der Widerspruch gelöst, daß dieses das Wesen der Menschen konstituirende Streben, aus welchem der Widerspruch entspringt, seiner eigentlichen Bedeutung nach aufgegeben wird, daß sich der Mensch entschließt, weil er die Vergeblichkeit dieses seines Strebens inne wird, mit einem Geringern sich zu begnügen, weil er nicht selbst Gott sein kann, Gott zu lieben? Nimmermehr, so gewiß die Lösung eines Widerspruches niemals durch Abschwächung eines seiner Momente zu Stande kommen kann. Und so sehen wir denn bei Hase selbst in den folgenden §§., auch nachdem die Liebe hervorgetreten, den ungelösten Widerspruch fortbestehen. Neben der Liebe macht sich §. 59. doch wieder das Streben des Menschen das Unendliche in sich selbst zu verwirklichen geltend und sucht dann natürlich noch eine weitere Lösung seines innern Widerstreites, welche §. 61. jener Lösung durch die Liebe als eine zweite Art vom Endlichen zum Unendlichen fortzuschreiten beigeordnet wird. Dieß ist der Weg des Göttlichwerdens, der Verähnlichung mit Gott in unendlicher Annäherung. Hiermit aber kommt zu dem vorigen Widerspruch, daß es dem Menschen wesentlich sein soll nach einem Ziele zu streben, dessen Erreichung die Vernichtung seines Wesens sein würde, noch ein neuer Widerspruch hinzu; denn eine unendliche Annäherung, d. h. eine Annäherung, welcher es wesentlich ist immer in der gleichen, nämlich unendlichen Entfernung von ihrem Ziele zu bleiben, ist keine Annäherung; was sich denn auch dadurch bestätigt, daß diese unendliche Annäherung, deren Kehrseite ja eben das unendliche Fernsein des Menschen von seiner Bestimmung ist, nach §. 78. auf jedem Punkte der ganzen Entwickelungsreihe seines Daseins ein Zustand der Sündhaftigkeit sein soll. Ja

so ganz vergißt Hase das von ihm selbst zur Lösung jenes Widerspruches aufgestellte Princip, daß er die philosophische Untersuchung über die Unsterblichkeit mit dem Satze eröffnen kann §. 98: Der Widerspruch, daß Unendliches erstrebt werden soll im endlichen Leben, kann bloß darin (bloß darin) seine Lösung suchen, daß dieses Endliche zur unendlichen Zeitreihe werde, in welcher die Wirklichkeit des Lebens zwar das Ideal desselben nie erreichen, aber sich immer demselben annähern kann. — Ist der Gedanke, daß das Wesen der Menschheit die aus dem Endlichen zu erschaffende Unendlichkeit sei, oder das Streben des Endlichen selbst das Unendliche zu werden etwas völlig Widersinniges und darum zu lauter Widersprüchen Führendes, wie Letzteres dieser scharfsinnige Theolog selbst so klar erkennt, ist dagegen das Princip der Liebe zu Gott nicht bloß ein in sich widerspruchsloses, sondern auch ein sich nach allen Seiten als Schlüssel zu den Räthseln des menschlichen Daseins bewährendes — nun so scheint das einzig folgerichtige Verfahren dieß zu sein, jenen Gedanken seinem Schicksale zu überlassen und in der philosophisch theologischen Betrachtung entschieden von diesem Princip auszugehen, also hiernach auch die Bestimmungen über das Wesen des Menschen und sein Verhältniß zu Gott abzuändern. Um aber die Liebe des Menschen zu Gott zu erklären, dazu bedarf es, wenn nur das Bewußtsein Gottes als des wirklich Seienden und sich, wie er ist, dem Menschen, seinem Geschöpf, Offenbarenden vorausgesetzt wird, durchaus nicht jenes seltsamen Widerspruches zwischen einem Verlangen selbst unendlich zu sein und der Unfähigkeit es zu werden, sondern nur dann könnte es dessen bedürfen, wenn die Aufgabe wäre zu zeigen, wie der menschliche Geist sich selbst den Gedanken eines Gottes, eines Gegenstandes seiner vollkommenen Liebe, erzeuge. Was nun auf diesem Wege herauskäme, wäre doch gewiß nichts Anders als ein menschliches Ideal, der Gedanke des vollkommenen Menschen. Diesen aber im vollen Ernste mit Gott zu identificiren, dazu scheinen freilich die Grundgedanken der Haseschen Dogmatik ihren Verfasser mit aller Gewalt hinzutreiben, wenn es nicht

vielmehr schon unmittelbar in ihnen enthalten ist; und doch wird sich dazu ein Theolog niemals entschließen können, der die Menschwerdung des Logos darum unmöglich findet, weil der Wohnort der Menschen nur ein untergeordneter Planet, ein verschwindender Punkt im Weltall ist (Jenaische Litteraturzeitung a. a. O. S. 459.). —

Sollte nun freilich die Wahrheit unsers Satzes, daß die Liebe zu Gott die principielle Einheit des sittlichen Gesetzes nach seinem gesammten Inhalt sei, zur möglichst vollständigen Einsicht gebracht werden, so müßten wir ihn durch die wissenschaftliche That beweisen, d. h. ein ethisches System, welches alle sittlichen Bestimmungen unter der herrschenden Einheit dieser Liebe befaßte, wenigstens seinen Grundzügen nach entwerfen. Denn wiewohl die Aufstellung dieses Princips nichts weniger als neu, vielmehr das Uralte in der christlichen Kirche ist, so ist uns doch keine Durchführung desselben durch alle Momente bekannt, auf die wir uns berufen könnten *). Da uns aber zu einer solchen Darstellung hier durchaus kein Raum vergönnt ist, so beschränken wir uns auf wenige allgemeine Andeutungen über die Möglichkeit eines ethischen Systems von dem bezeichneten Grundbegriffe aus.

Es charakterisirt die mystische Richtung in der Entwickelung des christlichen Bewußtseins, daß sie, nicht zufrieden, das Verhältniß des Menschen zu Gott als das schlechthin höchste und allbestimmende auszusprechen, es im Grunde zu dem einzigen macht, woran sie ein positives Interesse nimmt. Hierin befindet sie sich im strengsten Gegensatze gegen die Philosophie unsrer Tage; während es dieser eignet, das, was ihr das un-

*) Treffliches ist hier zu erwarten von der Fortsetzung der Sartoriusschen Schrift: Die Lehre von der heiligen Liebe, oder Grundzüge der evangelisch-kirchlichen Moraltheologie. Erste und zweite Abtheilung. 1840. 1844.

mittelbare Sein des Menschen ist, ganz in die Vermittelung aufgehen zu lassen, die Religion in die Philosophie, das Gefühl in die Dialektik, entzieht sich die Mystik der Vermittelung und hält das Verhältniß zu Gott lediglich in seiner Unmittelbarkeit fest; während dieser die religiöse Bestimmtheit des Bewußtseins nur der erste unentwickelte Anfang des Geistes ist, der überwunden werden muß, damit es in Erkennen und Thun zur Wirklichkeit komme, ist der Mystik die unmittelbare Beziehung auf Gott das Eins und Alles. Gegen die reiche Mannichfaltigkeit der Verhältnisse des Menschen zur Welt, gegen die Bestrebungen, alle diese Verhältnisse sittlich zu gestalten und auszubilden, gegen die großen Formen der Gemeinschaft, in denen diese Bestrebungen sich verwirklichen, hat diese Richtung, wo sie mit rücksichtsloser Konsequenz sich entwickelt, nur eine verneinende Stellung. Dieß Alles ist ihr, insofern es wesentlich eine weltliche Seite hat, ein Nichtiges, und die Realität, die es sich anmaßt, wieder zu vernichten durch Versenkung in das lautere Wesen Gottes ist eben Aufgabe der mystischen Kontemplation *).

*) Logisch gefaßt, besteht der Irrthum dieser Mystik zunächst darin, daß sie Alles, was nicht Gott selbst ist, sofort zur Negation Gottes macht, wie dieß in einem der merkwürdigen Sätze des Meister Eckart, welche die Bulle Johanns XXII. verdammt, ausdrücklich geschieht. Dort heißt es: Petens hoc aut hoc malum petit et male, quia negationem boni et negationem Dei petit et orat Deum sibi negari. S. Gieselers Lehrbuch der Kirchengeschichte B. 2, Abth. 2, S. 630. (dritte Ausgabe.) Martensen nennt diese Vernichtung des Endlichen im mystischen Bewußtsein mit der bekannten von Hegel für das System Spinoza's erfundenen Bezeichnung den Akosmismus der mystischen Theologie, Meister Eckart S. 34. Er sucht aber zu zeigen, daß dieser Akosmismus, aus einem andern Gesichtspunkte gesehen, Atheismus sei S. 40., und in Beziehung auf Eckart werden wir ihm Recht geben müssen; denn Gott ist ihm nichts anders als das schlechthin prädikatlose Sein, „ein lauterliches Nichts." Wie nun dennoch Martensen für dieß einförmige Herüber- und Hinübergehen von Nichts zu Nichts, wo nur auf dem Uebergange ein

Insofern sie aber im aktiven Leben der Beschäftigung mit ihm sich nicht entziehen kann, duldet sie es mehr wie ein nothwendiges Uebel, als daß sie ihm wahre, lebendige Theilnahme zuwendete. Die sittliche Gesinnung erscheint hier, bei den edlern Menschen dieser Geistesrichtung, im Zustande der äußersten Kontraktion, in welchem die zarte Innerlichkeit des Lebens in der Gemeinschaft Gottes vor jeder Berührung mit der Welt scheu zurückweicht und darüber die Bestimmung des religiösen Princips vergißt, die Welt in geistigem Kampfe und unverdrossener Arbeit für das Reich Gottes in Besitz zu nehmen, durch den Gott geweihten Sinn alle Verhältnisse derselben zu bilden und zu gestalten; statt aus der Wurzel der Liebe zu Gott eine Pflanze mit tausend Gott gefälligen Blüthen und Früchten hervorzutreiben, bleibt das sittliche Leben hier ganz in die Wurzel versenkt. Eben darum ist der Ausbau einer umfassenden, wesentlich vollständigen Sittenlehre von der eigentlichen Mystik, wiewohl sie sich dadurch von der spekulativen Philosophie unterscheidet, daß sie an der steten Beziehung Gottes auf das Ich einen praktisch bestimmenden Impuls für das innere Leben hat,

---

wunderlicher Schatten von Realität entsteht, sich begeistern und darin etwas absonderlich Tiefes, ächt Spekulatives sehen mag, das begreift sich wohl nur aus der Verwandtschaft seiner eigenen Ansicht mit der des Eckart. Denn wenn M. z. B. S. 100. lehrt: Die Seele aller religiösen und spekulativen Ethik sei die Erkenntniß, „daß die Forderung, der Mensch solle den göttlichen Willen thun, recht verstanden, nicht verschieden sei von der Forderung, der Mensch solle Gott realisiren, sein Wesen zur aktuellen Wirklichkeit bringen," so ist leicht einzusehen, daß Gott aus dieser Unwirklichkeit, in welcher er lediglich als logische Idee ist, vom Menschen nur durch Ueberführung in das Reich der Endlichkeit, in welchem das Sein immerfort vom Nichts verschlungen wird, erlöst werden kann. Und hierin trifft denn allerdings mit dieser philosophischen Ansicht jene spekulative Mystik bei ganz entgegengesetztem Ausgangspunkt zusammen. Wie diese Dialektik, so macht uns auch die Eckartsche Mystik aus Nichts Alles, um dann wieder aus Allem Nichts zu machen.

nie zu erwarten; sie schließt, streng genommen, die Möglichkeit einer solchen aus. —

Die Entwickelung der christlichen Sittenlehre bedarf eines Motivs der Fortschreitung, um von ihrem Centralpunkte, der Liebe zu Gott in ihrer einfachen Grundbestimmung, zu der Mannichfaltigkeit besonderer ethischer Bestimmungen zu gelangen. Natürlich kann dieß Motiv der Fortschreitung zu Anderm nicht von außen hinzugenommen werden, sondern es muß aus jenem Mittelpunkte hervorbrechen; nur dadurch ist derselbe sittliches Princip. Ist nun die Liebe zu Gott eine unbedingte Hingebung an Ihn, ist Gott für unser Ich der ursprünglich und der allein unbedingt Verpflichtende, so kann es zu jenem Fortschritte offenbar nur kommen durch die Erkenntniß, wie Gott selbst anderes Sein hervorgebracht und es in ein solches wesentliches Verhältniß zu sich selbst gesetzt hat, daß es an der Macht das Ich zu verpflichten theilnimmt. Dieses Motiv der Fortschreitung kann demnach die christliche Ethik nirgends anders finden als in den göttlichen Thaten. Sie sind die Bewegungskräfte und Entwickelungstriebe in dem werdenden Organismus der Ethik, welche wie alle vom Geiste des Christenthums durchdrungene Wissenschaft die Spur der Wege Gottes zu verfolgen hat; sie sind es, die die Entstehung jeder weitern Verpflichtung bedingen. Die Ethik kann durch die Art, wie ihre weitern Bestimmungen mit ihrem Princip zusammenhangen, nur den realen Zusammenhang abspiegeln, in welchem das ursprünglich verpflichtende Wesen mit den Wesen und Gemeinschaftssphären steht, in Beziehung auf welche es ein ethisches Sollen für das Ich giebt; dieser Zusammenhang ist aber nicht der der substantiellen Immanenz, wie der Pantheismus will.

Hat Gott durch seinen schöpferischen Willen eine Welt in's Dasein gerufen, kommt dieser Welt eben darum weil sie von

Gott erschaffen ist, Gott aber Nichtiges, wesenlosen Schein nicht schaffen kann, eine abgeleitete, eben so von Gottes Wesen unterschiedene wie von seinem Willen abhängige Realität zu, so kann auch unsere Aufgabe nicht die sein, diese Welt und die unerschöpfliche Fülle von Beziehungen, in denen sie zu uns steht, durch die freie Richtung unsers Willens für uns selbst möglichst zu negiren, sondern nur die, alle diese Beziehungen von dem Princip der Liebe Gottes aus sittlich zu gestalten. Der erste Mittelbegriff ist mithin der der Schöpfung. Vermöge der wahren Bedeutung dieses Begriffes ist der Ursprung der Welt aus Gott einerseits zwar keine nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes, sondern freie That Gottes, worin allein die Existenz andrer, endlicher Wesen außer dem unendlichen, sich selbst schlechthin genügenden Geist begründet sein kann, andrerseits aber kein willkürliches Setzen eines ganz Fremdartigen, aller innern Beziehung auf Gottes Wesen Entbehrenden, sondern eine wahre Selbstoffenbarung Gottes in seinem Werke, eine stetige Inwohnung seiner Ideen in demselben. Darum hat alles weltliche Dasein als solches, insofern es Gottes Schöpfung ist, eine bestimmte Würde, welche eben die Möglichkeit eines sittlichen Verhältnisses zu ihm bedingt und es zum Gegenstande von Verpflichtungen für uns macht. Es ist hier sehr beachtenswerth, daß der eigentlichen Mystik das rechte Verständniß des Schöpfungsbegriffes überall mangelt; an dessen Stelle hat sie, sofern von ihr die Welt in ihrem Unterschiede von Gott nicht einfach zum Nichts, zu einer bloßen Scheinexistenz herabgesetzt wird *), gewöhnlich unklar emanatistische Vorstellungen, zuweilen gemischt mit einem dualistischen Element. In ihrer Praxis sehen wir nach dem

*) Wie in dem 26sten jener Eckartschen Sätze: Omnes creaturae sunt unum purum nihil; non dico, quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil, s. Gieseler a. a. O. S. 633. Schmidt a. a. O. S. 675.

oben Bemerkten die widerstreitenden Bestimmungen dieses Verhältnisses oft im Kampf mit einander; während sie die Welt in ein lauteres Nichts aufzulösen meint, stellt sie die Welt, in ihrer ängstlichen Scheu vor derselben, auf dualistische Weise Gott als ein schlechthin Undurchdringliches gegenüber. — Daß von der Religion der Offenbarung das Dasein der Welt schon an sich als Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens anerkannt wird (Genes. 1, 31.), ist von unendlicher Wichtigkeit für die Sittenlehre.

Der andre Mittelbegriff ist die göttliche That der Erschaffung von Wesen, welche als persönliche das Ebenbild ihres Schöpfers an sich tragen. Dieser Begriff ist für die Entwickelung der christlichen Ethik äußerst fruchtbar; ein weites, reiches Gebiet sittlicher Beziehungen und Verhältnisse hängt von ihm ab; auf ihm ruht die specifische Würde, welche jedem Menschen als solchem eignet, die umfassendste Grundlage für die sittliche Gestaltung des menschlichen Lebens im Verhältnisse der einzelnen Individuen zu einander und in den verschiedenen Formen der Gemeinschaft.

Er ist zugleich die Voraussetzung des dritten Mittelbegriffes, der höchsten Liebesthat Gottes, welche wir in der Menschwerdung des Logos, in der durch den Sohn Gottes vollbrachten Erlösung der gefallenen Menschheit, in der Gründung eines göttlichen Reiches auf Erden erkennen. Hier ist besonders der Begriff des göttlichen Reiches von der eingreifendsten Bedeutung für das ethische System; aber in dem sündigen Geschlecht ist die Gründung eines Reiches Gottes eben nur möglich durch die Erlösung, so wie wiederum die Erlösung nur möglich ist durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes. —

Es ist ganz natürlich, daß von dem Hegelschen System aus gegen diese Uebergänge der Vorwurf des Formalismus erhoben wird. Man muß sich nur eben klar machen, daß sol-

chen Vorwurf von dieser Seite jede religiöse Ethik erfahren muß; denn jede solche ist theistisch und ruht auf dem Schöpfungsbegriff, jene Spekulation aber meint dadurch reelle Uebergänge zu gewinnen, daß sie die Welt zur Selbstverwirklichung Gottes macht, die sittlichen Bestimmungen des menschlichen Lebens zu Momenten in dem Prozesse derselben. Um also diesen Ansprüchen zu genügen, müßten wir nicht weniger preisgeben als das, was uns allein über das vergängliche Wesen der Welt wahrhaft zu erheben vermag, die Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott.

Zweiter Abschnitt.

Das Realprincip der Sünde.

Haben wir durch unsre bisherigen Untersuchungen als Realprincip des sittlich Guten die Liebe zu Gott erkannt, so ergiebt sich von selbst, daß das Böse als Gegensatz gegen das Gute sein inneres Princip in der Entfremdung des Menschen von Gott, in dem Mangel der Liebe zu ihm hat. Unstreitig ist die Sünde auch eine Verkehrung unsres Verhältnisses zur Welt; aber wie nur aus dem wahren Verhältniß des Menschen zu Gott die Wahrheit seines Verhältnisses zur Welt, so kann auch nur aus der Störung des ersteren die Zerrüttung des zweiten begriffen werden.

Und daß diese Entfremdung des Menschen von Gott die eigentliche Ursünde und der Quell alles andern sittlichen Verderbens ist, das bezeugt auch der Apostel Paulus, indem er Röm. 1, 21—23. die tiefe Versunkenheit des Heidenthums in Laster aller Art aus der Abwendung desselben vom Dienste des wahren Gottes zur Vergötterung der Kreatur herleitet, indem er es als eine gerechte Weltordnung Gottes darstellt, daß diejenigen, welche sich seiner Gemeinschaft entziehen, nun auch nicht mehr die Uebermacht des Geistes über die Natur zu behaupten vermögen, sondern der schmählichsten Knechtschaft der sinnlichen Begierde anheimfallen. Die unmittelbarste Strafe für ihr verkehrtes Thun, wodurch sie das Göttliche in die Gegensätze und Widersprüche des Natur- und Menschenlebens herabgezogen haben, V. 25., empfangen sie darin, daß sie entehrenden Leidenschaften (πάθη ἀτιμίας) zur Beute werden, V.

26. Und was der Mensch vor dem Thiere voraus hat, die Freiheit des Willens und die vom Naturtrieb entbundene Reflexion, grade das mißbraucht er in diesem Zustande dazu, sich unter das Thier zu erniedrigen durch Verzerrung der sinnlichen Begierde in Unnatur, durch Erfindung sinnlicher Lust im Widerspruch mit ihrer Naturordnung und ihren Naturzwecken, V. 26. 27.

Als den schwersten Fall des menschlichen Geschlechtes betrachtet also der Apostel seinen innern Abfall von Gott, daß es ihn nicht ehrt und ihm nicht dankt, daß es die göttliche Wahrheit mit der Lüge vertauscht, daß es den Schöpfer vergessend dem erschaffenen Natur- und Menschenleben seine Verehrung weiht; und jene sittlichen Greuel erscheinen ihm nur als die natürliche Fortsetzung dieser Grundsünde, als die Offenbarung dieser innersten Verkehrung. Die ganze Entwickelung des Apostels ruht auf der Voraussetzung, daß dem Geiste des Menschen ein tiefer Zug zu Gott hin eingepflanzt ist, Apgesch. 17, 27. Das ist die Voraussetzung des ursprünglichen Adels der menschlichen Natur, den man nicht schlimmer in Staub treten kann als durch die Meinung, es sei dem Menschen von Anfang natürlich, den Naturmächten göttliche Verehrung zu erweisen. Vielmehr wie Gottes schaffendes Thun erst im Menschen ruht als in seinem Ebenbilde (Gen. 2, 2.), so vermag der Mensch nur in Gott zu ruhen; das ist nach einem schönen Wort des Hugo von St. Victor die große Würde des Menschen, daß ihm kein geringeres Gut genügt als das höchste, nämlich Gott. Und zwar ist diese Richtung des Geistes auf Gott von dem Begriff der gottgeschaffenen menschlichen Natur selbst unabtrennlich; was man in der Lehre der Reformatoren vom Urstande des Menschen als Naturalismus angeklagt hat, ist grade der entschiedene Vorzug dieser Lehrart vor der katholischen. — Wenn der Einzelne jenen Zug in sich selbst erstickt, hält ihn oft noch die religiöse Grundlage der Gemeinschaft mit ihrer sitt-

lichen Macht empor und bewahrt ihn vor grober Entartung; reißt aber die Gemeinschaft sich los von dieser Basis, so verlieren auch die einfachsten Grundbestimmungen der ethischen Wahrheit ihre bindende Gewalt, und eine allgemeine sittliche Zerrüttung bricht unaufhaltsam herein.

Indessen ist hier der wichtige Unterschied des entwickelten oder unentwickelten Bewußtseins im Individuum nicht zu übersehen. Wie wir früher auf der Seite des Guten erkannt haben, daß die wahre Bedeutung desselben dem Menschen, der sich daran gebunden fühlt, nicht von Anfang offenbar ist, so verhält es sich auch auf der Seite des Bösen. Das Gottesbewußtsein in seinem geschwächten und unterdrückten Zustande pflegt sich bei Unzähligen nur als unbestimmter Antrieb, etwas Höheres, schlechthin Befriedigendes zu suchen, als dunkle Ahnung einer ewigen, über das vergängliche Wesen dieser Welt hinausgehenden Bestimmung des menschlichen Geistes zu äußern. Dem Gefühl nun kann sich der Mensch, so lange er nicht gänzlich verhärtet ist, nicht entziehen, daß er in der Sünde mit allen diesen höheren Regungen und Impulsen seines Geistes sich entzweit hat. Aber daß er sich damit dem lebendigen Gott entfremdet, dessen ist er sich nicht bewußt, eben weil das Bewußtsein Gottes selbst noch in die Dämmerung allgemeiner, unbestimmter Vorstellungen gehüllt ist.

Dann erst wird die Sünde als das, was sie ist, sich offenbar, wenn die Forderung der Heiligkeit im Gewissen dem Menschen als eine Forderung der liebenden Hingebung an Gott entgegentritt und von ihm mit Widerwillen zurückgewiesen wird. Hier erst wird die Sünde unmittelbar als eigentliche Abwendung von Gott wirklich; und wie an diesen Wendepunkt ein gesteigerter Grad der persönlichen Verschuldung geknüpft ist, so tritt damit auch eine Erstarrung des Herzens ein, in der jene höheren Regungen und Antriebe untergehen. Hierauf beruht

in letzter Beziehung Alles, was das N. T. an so vielen Stellen von dem Verworfensein derer sagt, welche Christum verwerfen und an sein Evangelium nicht glauben; dieser Unglaube ist nichts Andres als das der höchsten Liebe sich verschließende Herz. Darum führt die Erscheinung Christi in der Geschichte der Menschheit und des Einzelnen eine κρίσις mit sich. Ihr Erfolg ist nicht bloß in der Art ein entgegengesetzter, daß sie in den Einen Heilsames wirkt, in den Andern nicht, sondern wem sie nicht zur Auferstehung gereicht, dem bereitet sie tieferen Fall, Luc. 2, 34, und wer Christum nicht zum Eckstein seines Baues haben will, dem wird er ein Stein des Anstoßes, an dem er zerschellt, Matth. 21, 42. 44. 1 Petr. 2, 6—8. —

Aber die Sünde ist nicht bloß die Abwesenheit der Liebe zu Gott, sondern mit dieser Verneinung des wahren Verhältnisses ist unmittelbar Eins eine falsche Bejahung. Aller Unglaube an den wahrhaftigen Gott und seine heiligen Offenbarungen hat zu seiner nie fehlenden Kehrseite irgend einen Aberglauben, und wäre es nur der Glaube an die Allgenugsamkeit des eignen kritischen und skeptischen Verstandes; mit dem Verschwinden des göttlichen Lebensprincipes ist unmittelbar zusammen das Eintreten eines widergöttlichen, nach dem Ausspruch Christi: Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich. Der Mensch kann sich dem wahren Bezuge zu Gott nicht entziehen, ohne die leere Stelle Gottes einem Götzen einzuräumen. Welches ist nun dieser Götze? Auf diese Frage hat die christliche Betrachtung der Sünde oft geantwortet: die Kreatur überhaupt. Sie hat das Wesen der Sünde in die Abwendung von der Liebe des Schöpfers zur Kreaturliebe gesetzt, in die Verkehrung des wahren Verhältnisses zwischen den Gegenständen unsrer Neigung und unsers Begehrens, vermöge deren das relative Gut dem absoluten vorgezogen wird. Diese Auffassung des Bösen als einer conversio a bono majori ad minus bonum, a bono incom-

mutabili ad bona commutabilia, defectio ab eo quod summe est ad id quod minus est, perversitas voluntatis a summa substantia detortae in infimam, findet sich im christlichen Alterthume besonders bei Augustinus*), aber auch sonst bei mehreren Kirchenvätern und noch häufiger im Mittelalter bei Scholastikern und Mystikern; auch in späterer Zeit ist sie mannichfach, z. B. von Leibnitz in der Theodicee**) geltend gemacht worden***).

Erinnern wir uns der Ergebnisse unsrer bisherigen Untersuchungen, um diese positive Bestimmung des Wesens der Sünde zu prüfen. Wir haben erkannt, daß das innerste Wesen des Guten die Liebe zu Gott ist. Sich selbst — das war die wahre Bedeutung der Liebe — sollte der Mensch hingeben, aus seinem Insichsein sollte er heraustreten, um in Gott und für Gott zu leben. Nun setzt sich nach der eben erwähnten Ansicht an die Stelle der göttlichen Liebe die Liebe zum Geschaffenen. Dieses Geschaffene ist ein sehr mannichfaltiges; aber kein Unterschied greift entschiedener durch das ganze Gebiet desselben hindurch als der zwischen persönlichem und unpersönlichem Dasein. Diesem Unterschiede scheint nun auch eine zwiefache Grundrichtung der sündigen Neigung und Lust zu entsprechen. Nach dieser Thei-

*) C. Julianum Pel. lib. I, cap. 3. De lib. arbitrio lib. I, c. 15. 16. lib. III, c. 1. De civit. Dei lib. XII, c. 7. 8. Confess. lib. VII, c. 16. Einen ähnlichen Sinn hat auch die bei Augustin vorkommende Definition aller menschlichen Verkehrtheit: est uti fruendis et frui utendis. Auf die bona aeterna, setzt August. de civit. Dei lib. XI, c. 25. De doctr. christ. lib. I, c. 3. 4. auseinander, soll sich das frui, auf die bona temporalia das uti beziehen.

**) Z. B. Th. 1, §. 33. Bei Leibnitz hängt diese Auffassung der Sünde genau mit der Zurückführung derselben auf eine Privation und weiter mit seiner abstrakten Ableitung des sittlich Guten aus bloß metaphysischen Bestimmungen zusammen.

***) Wenn der Grundbegriff des althochdeutschen bôsi (böse) wirklich, wie Graff im althochdeutschen Sprachschatz Th. 3. S. 216 anzunehmen scheint, das Schwache, Geringe, Nichtige wäre, so würde die Abstammung des deutschen Wortes diese Auffassung begünstigen.

lung würden in die erste Klasse der verkehrten Neigungen etwa die Sünden der Eitelkeit, der Menschengefälligkeit, des Ehrgeizes fallen, in die zweite die sinnliche Genußsucht in ihren mannichfachen Zweigen, die Habsucht u. dergl. — Näher betrachtet hält uns indeß die Richtung auf das unpersönliche Dasein, wenn es gilt das Wesen der Sünde zu erforschen, nicht Stich. Die Dinge sind ihrer wesentlichen Bedeutung nach nur Mittel in Beziehung auf Persönlichkeit, sie bleiben es auch in der Verkehrung ihres Gebrauches. Liebt der Mensch die Dinge anstatt Gottes, so liebt er in ihnen doch nur sich selbst, seine eigne Befriedigung. Allerdings kann es mit ihm dahin kommen, daß die Gegenstände, an die er sich durch die Sünde fesselt, ihm selbst im gegenwärtigen Moment nichts weniger als dieses Gefühl selbstischer Befriedigung, das er in ihnen sucht, vielmehr lauter Unruhe, Noth und Qual bereiten, ohne daß er doch von ihnen zu lassen vermag. Allein diese Erscheinung gehört einer höheren Steigerung des sittlichen Verderbens in besonderer Richtung an; wie sie nur in beschränkterm Umfange vorkommt, so ist ihre Bedeutung nicht eine so durchgreifende, daß sich auf ihrer Basis eine Grundrichtung der Sünde bestimmen ließe.

Sollen wir nun etwa sagen, diese verkehrte Neigung, die in der Sünde an die Stelle der wahren, der Liebe zu Gott, trete, sei die Neigung zu anderen Persönlichkeiten; die Sünde sei nach ihrer positiven Seite die ungeordnete und maßlose Liebe zu den Menschen, und eben darin liege die Unordnung, daß sie, deren Gemeinschaft doch nur ein bonum commutabile et minus sei, zum höchsten Gegenstande der Neigung und des Strebens erhoben würden? Wie wäre das möglich? Das Band, welches allein auf wahrhafte und unvergängliche Weise den Menschen mit dem Menschen verbindet, ist das gemeinsame Verhältniß zu Gott; alle wahre Gemeinschaft der

Menschen unter einander besteht in Gott (1 Joh. 1, 3. 4, 7. 12. 16.); auf der wesentlichen Beziehung zu Gott beruht, wie wir im ersten Abschnitt dieses Kapitels gesehen haben, die eigenthümliche Würde des Menschen, deren Anerkennung in jedem Andern die Grundbedingung aller ächten Liebe ist; und wer sein Herz dem verschließt, der die Liebe selber ist, was könnte den noch vermögen Seinesgleichen gegenüber seiner Verschlossenheit gründlich zu entsagen? Indem der Mensch in der Sünde von Gott abgewandt und seiner Gemeinschaft entfremdet ist, verneint er zugleich die wahre Gemeinschaft mit den anderen Wesen seiner Gattung und setzt sich ihnen als schlechthin für sich selbst existirend entgegen. Zwar scheint die Sünde in mehreren ihrer Formen grade gemeinschaftbildend zu sein; die Eitelkeit sucht sich einen Kreis, von dem sie bewundert werde, die Wollust stiftet Verbindungen leidenschaftlicher Zuneigung, und die Herrschsucht kann ihre Plane nicht ausführen, ohne mit Andern in engen Verein zu treten. Aber es fällt wohl von selbst in die Augen, wie solche Gemeinschaft eine nur scheinbare, innerlich unwahre ist; auch in diesen Formen des Bösen sucht der Sünder doch immer nur sich selbst. Treibt ihn die Sünde sich mit Andern zu verbinden, so geschieht es doch nur, um sie als Mittel zu seinen Sonderzwecken zu brauchen, also ohne daß er aus seiner Vereinzelung wahrhaft herausträte. Auch kann uns darin die bekannte Erfahrung nicht irre machen, daß jene ganz auf Sinnenlust beruhenden Verbindungen zuweilen, doch wohl nur auf der weiblichen Seite, eine zärtliche Anhänglichkeit erzeugen, welche die größten Gefahren und Aufopferungen nicht scheut, um den Gegenstand der Zuneigung vor Mißhandlung und anderm Leiden zu schützen. Diese Thatsachen verrathen durch ihr entschieden physisches Gepräge viel zu deutlich ihre Gleichartigkeit mit Erscheinungen des thierischen Lebens, als daß wir überhaupt in ihnen eine wirk-

lich menschliche Gemeinschaft zu erkennen vermöchten. — Sollte die Sünde wahre Gemeinschaft stiften, so müßte sie den Menschen in Andern und für Andere leben lehren; das aber vermag nur die heilige Liebe, die, wo sie immer angetroffen werde, aus Gott stammt. Hat Jemand wirklich die Macht, sich selbst zu verleugnen und in aufrichtiger Hingebung für Andere zu leben, der hat sie von Gott und lebet in Gott, wie unentwickelt auch vielleicht seine Erkenntniß von Gott sein mag.

Das Götzenbild, welches der Mensch in der Sünde an die Stelle Gottes setzt, kann also kein anderes sein als sein eignes Selbst. Dieses einzelne Selbst und dessen Befriedigung macht er zum höchsten Zwecke seines Lebens. Darauf bezieht sich in allen besonderen Arten und Richtungen der Sünde sein Streben zurück; das innerste Wesen der Sünde, das sie in allen ihren Gestalten bestimmende und durchdringende Princip ist die Selbstsucht*).

Damit der Mensch der heiligen Liebe fähig wäre, mußte er ein Selbst, ein persönliches Wesen sein; schließt er nun die heilige Liebe aus seinem innern Leben aus, so entartet die Selbstheit in Selbstsucht, die Krankheit der Selbstheit (Selbstsucht = Seuche der Selbstheit). Das Leben fordert seinem Begriffe nach Zwecke und Interessen, die ihm Spannung und Beschäftigung geben; auch der ruhigste Sinn vermag die Centnerschwere der völlig leeren, gleichgültigen Existenz ohne allen Wechsel von Bedürfen und Befriedigung, Streben und Erreichen, den Willen, der nichts will, die Bewegung, die auf kein Ziel gerichtet ist, nicht zu ertragen. Ist nun jene Liebe und die besondern Zwecke und Interessen, die aus ihr entspringen, nicht das bestimmende Princip des Lebens, so wird das Be-

*) Ebenso bestimmt unter neueren Bearbeitern der Lehre von der Sünde besonders Tholuck das Wesen derselben, von der Sünde und vom Versöhner S. 32 (Aufl. 2.).

dürfniß desselben seine Leere zu erfüllen die mächtigste Reizung für die fortschreitende Entwickelung und Erstarkung des selbstischen Princips, der natürlichste Leiter für seine Ausbreitung über das ganze Leben. — Wohl dürfen wir hier ein Verhältniß nicht übersehen, welches diesen Drang zur Entscheidung zwischen entgegengesetzten sittlichen Principien, diese Nöthigung den ganzen Inhalt des Daseins dem einen oder andern unterzuordnen einigermaßen modificirt. Gleichsam mitten inne zwischen den Bereichen dieser beiden Principien bildet sich ein neutrales Gebiet, ein Inbegriff von Thätigkeiten, Beschäftigungen, in denen der Einzelne weder von selbstischer Bestrebung noch von dem Antriebe der Liebe, hier etwa zunächst von dem Streben einem höhern Ganzen treu zu dienen, bewegt wird. Vielmehr liegt die Macht dieser Thätigkeiten das Leben in Bewegung zu erhalten eben in der unendlichen Mannichfaltigkeit individueller Aufgaben selbst, die sie der physischen oder geistigen Kraft des Einzelnen in jedem einzelnen Fall stellen; sie werden von Guten und Bösen, von Frommen und Gottlosen auf dieselbe Weise verrichtet. Dieser mittlere Kreis des Lebens, dessen einzelne Elemente den Impuls ihres richtigen Zustandekommens, unabhängig von der sittlichen Gesinnung des Subjekts, in sich selbst haben, scheint sich um so mehr auszudehnen und die Gebiete solcher Thätigkeiten, in denen sich die Beziehung auf die eine oder andere sittliche Grundrichtung ausprägt, um so mehr einzuschränken, je mannichfaltiger und ausgebildeter die Organisation der menschlichen Gemeinschaft wird. — Und doch ist es nur die Oberfläche des Lebens, welche dieses Antlitz sittlicher Charakterlosigkeit trägt; nur eine den einzelnen Moment isolirende Betrachtung kann sich dadurch täuschen lassen; einem Gemüth, welches nur eben nicht in blöden Stumpfsinn versunken ist, kann es nie an innern Momenten fehlen, in denen das eine oder andere sittliche Grundmotiv sich im Bewußtsein geltend macht und so-

mit jene Reihen von Thätigkeiten sittlich bestimmt durch Aufnahme in einen normalen oder verkehrten sittlichen Lebenszusammenhang.

Ist nun die praktische Beziehung des Subjektes auf sich selbst, auf sein abgesondertes Interesse der Centralpunkt, in welchem das nach allen Richtungen auseinandergehende Begehren und Streben der Sünde sich zusammenzieht, so ist die Sünde nicht bloße Unordnung, sondern eine verkehrte Ordnung, nicht bloße Auflösung der Einheit, sondern eine falsche Koncentration des menschlichen Daseins, ein verkehrtes All desselben. Die wahre Einheit löst sie auf, um eine falsche an deren Stelle zu setzen. Hätte die Sünde nur die verneinende Bedeutung bloßer Ataxie, so würde ihre Besonderung, ihr Auseinandergehen in verschiedene sündhafte Richtungen von der Selbstentfaltung des Guten unmittelbar abhängig bleiben; jene Besonderung könnte eben nur so zu Stande kommen, daß von den Momenten des Guten, die in dieser Selbstentfaltung hervortreten, immer die Verneinung gesetzt würde. Daß es sich so nicht verhält, daß vielmehr die Sünde, wie wir bald sehen werden, aus ihrem eignen Princip heraus sich in eine Mannichfaltigkeit von besondern Richtungen entfaltet, ist ein mächtiges Zeugniß für die Position in der Negativität des Bösen.

Ist dieß einmal erkannt, dann läßt sich auch die Sünde nicht mehr als eine solche Störung betrachten, die bloß in die äußere Sphäre des Lebens fiele, etwa als eine leichte Verunreinigung desselben, die man abschüttelte wie den Staub von den Füßen, oder als eine Hemmung, die das an sich selbst immer reine Streben des Ichs hinderte sich im Gebiete der Erscheinung auf eine ihm ganz gemäße Weise zu verwirklichen; dann muß sie als eine Zerrüttung anerkannt werden, die in das Mark unsers Lebens eingedrungen ist.

Das also, was die Sünde zur Sünde macht, das Böse im Bösen ist die darin wirkende selbstische Isolirung des Geschöpfes. Es giebt Zustände — und bei Vielen bilden sie die Regel des Lebens, — wo der Mensch von wilden, maßlosen Leidenschaften sich frei erhält und überhaupt nur selten einzelne Handlungen begeht, die als Sünden in sein Bewußtsein fallen könnten. Aber in seinem Innern regiert „das Ich, der dunkle Despot"; mitten in der Welt steht er allein, versunken in sich selbst und in ein Chaos selbstischer Bestrebungen, Neigungen und Abneigungen, ohne wahre Theilnahme an den Leiden und Freuden des menschlichen Geschlechts und der Einzelnen, entfremdet von Gott. Hat ein Gemüth, welches das Leben in der Gemeinschaft Gottes aus eigner Erfahrung kennt, eine Zeitlang unter der Herrschaft eines solchen Zustandes gestanden, so wird es, zu höherem Bewußtsein erwacht, sich denselben als die tiefste Verfinsterung, als die schlimmste Entartung anrechnen, wenn gleich sein äußerliches Leben vielleicht ein durchaus rechtschaffenes gewesen sein sollte. Und mit vollem Recht, eben darum weil in solchem Zustande das eigentliche Princip der Sünde, wiewohl ganz in das Innere zurückgezogen, doch mit nicht geringerer Gewalt herrscht als da, wo seine Herrschaft sich auch in auffallenden Freveln und Lastern, in einer wilden Zerrüttung des äußern Lebens bethätigt. —

Es ist dieser Zurückführung der Sünde auf die Selbstsucht nicht bloß vorgeworfen worden, daß sie, ungeachtet ihres Anspruches reeller zu sein als die früher erörterten Bezeichnungen für das Wesen der Sünde, doch nur formal sei*), sondern auch, daß dieser Begriff, während er grade das Positive in dem Wesen der Sünde ausdrücken solle, doch nur eine verkappte Verneinung enthalte**).

*) Vatke, Hall. Jahrbücher 1840, No. 132, S. 1049.
**) Ritter, Ueber das Böse S. 11. vgl. S. 4. 5.

Wir müssen den ersten Einwand zunächst gewissermaßen zugeben. Was wir hier als die verkehrte Grundrichtung in allem sündigen Wesen aufgestellt haben, erscheint gegenüber der Mannichfaltigkeit besonderer Interessen und Bestrebungen, Begierden und Genüsse, in denen es sich immerfort individualisirt, als ein Formales, abstrakt Allgemeines. Und ist dieß nicht überall das Verhältniß des Princips zu der aus ihm sich entwickelnden Totalität? Andrerseits aber müssen wir entschieden behaupten, daß dieses Selbst, welches sich in der Selbstsucht auf unbedingte Weise geltend macht, nicht bloß die formale Unterlage ist für allerlei anderweitigen Inhalt, sondern auch für sich schon eine Wirklichkeit, mit andern Worten, daß es außer dem, empirisch betrachtet, veränderlichen und verschieden bestimmbaren Inhalt auch einen mit Nothwendigkeit beharrenden, in Allen wesentlich gleichen Inhalt hat, nämlich das Streben nach einem Zustande der Befriedigung und das Verlangen in einem solchen Zustande zu bleiben, wenn es ihn errungen hat. Der Mensch vermag mit deutlichem Bewußtsein das Interesse dieses seines Selbst, noch ganz abgesehen von jeder besondern Bestimmung desselben, grundsätzlich zur unbedingten Richtschnur seines Handelns zu machen. Wir sagen: er vermag es, weil das Leben uns lehrt, daß er es unzähligemal wirklich thut. Und thut er es, so werden wir von ihm sagen, daß er ganz dem Bösen dahingegeben sei, wenn er auch vielleicht dieses schrankenlose selbstische Interesse in einen Inhalt legt, der an sich von höherer, geistiger Art ist. — Das Bewußte, bestimmt Ausgeprägte in dieser Richtung lehrt uns dann natürlich das Unbewußte und Unbestimmte verstehen.

Und hiermit dürfen wir auch glauben, den zweiten Vorwurf abgelehnt zu haben, so weit es an dieser Stelle unserer Untersuchungen gestattet ist auf die ihm zum Grunde liegende Ansicht einzugehen. Wenn der Mensch seine, dieses Einzelwesens, Befriedigung zum höchsten, unbedingten Zweck seines Le-

bens macht, so daß ihm alles Andre, welchen Namen es immer haben mag, dazu nur Mittel ist, so ist das wahrlich nicht eine bloße Verneinung, sondern etwas sehr Positives, eine verkehrte Selbstbejahung.

Kaum bedarf es hiernach noch der Verwahrung gegen das Mißverständniß, als gelte dieser Ansicht von dem Wesen der Sünde das Verlangen nach eigner Befriedigung überhaupt für sündhaft. Vielmehr ist es eine nothwendige Folge des Vertrauens zur Realität der göttlichen Weltordnung, zu ihrer Macht sich in den wirklichen Zuständen zu bethäigen, daß der Mensch voraussetzt, mit dem Leben in der Wahrheit müsse auch die tiefste und dauerndste Befriedigung für ihn verknüpft sein. Aus unsrer Anerkennung dieser Voraussetzung als einer berechtigten folgt aber andrerseits keinesweges, der Zweck, den der Mensch im Guten und im Bösen sich setze, sei uns derselbe; der Gegensatz zwischen beidem komme auch für uns auf den Unterschied zwischen einer richtigen Einsicht in die wahre Natur und in die rechten Mittel der eignen Befriedigung und zwischen einer falschen Vorstellung davon zurück. Zunächst ist es eine willkürliche Verschiebung dieser Frage, das Verlangen nach wahrer Befriedigung, welches allerdings von dem Streben nach Heiligung unabtrennlich ist, in die Kategorie des Zweckes zu stellen. Aber auch davon abgesehen, findet ein unermeßlicher Unterschied statt zwischen dem Streben nach einer Befriedigung, deren sich das Subjekt als der schlechterdings allgemeinen ihrer Bestimmung nach bewußt ist, und zwischen jener Maxime, welche die Befriedigung dieses einzelnen Subjektes als solchen zur höchsten Aufgabe macht. — Es ist freilich überall ein Leichtes, durch Weglassung einer Bestimmung nach der andern am Ende auf einen Punkt zu kommen, wo die schärfsten Gegensätze zusammenfallen; nur sollte man nicht glauben damit etwas bestimmt zu haben.

Wir sind durch die letzten Bemerkungen schon in Berührung mit einem gangbaren ethischen Begriff gekommen, der durch das Ergebniß unserer Nachforschungen nach dem Wesen der Sünde sehr schwierig zu werden scheint. Es ist der Begriff der Selbstliebe. Insofern dieselbe ein ethischer Begriff sein soll, muß sie wohl unterschieden werden von dem bloß natürlichen Selbsterhaltungstriebe, den der Mensch mit dem thierischen Leben gemein hat. Die Beziehungen des Subjektes auf sich selbst, welche in der Selbstliebe liegen, sollen ja sittliche Verbindlichkeit haben; daß aber alles Lebendige sich im Dasein und in dem Zustande, der seiner Natur gemäß ist, zu erhalten strebt, ist lediglich eine Sache der Naturnothwendigkeit. Ist nun die Selbstsucht, in welcher das Ich sich selbst zum höchsten und letzten Zweck seines Strebens und Handelns erhebt, das Wesen der Sünde, kann es da wohl ein sittliches Streben und Handeln geben, worin es sich auf sich selbst als Zweck zurückbezieht? Würde nicht daraus folgen, daß das Böse eigentlich nur in dem Uebermaaße eines an sich Guten (nimius amor sui) bestehe? Damit aber löst sich der qualitative Gegensatz von gut und böse in einen Gradunterschied auf, und die Heiligung wird zu einer bloßen Beschränkung und Ermäßigung einer an sich berechtigten Richtung. Es leuchtet ein, wie fließend und unsicher damit die Grenze zwischen gut und böse wird, zumal wenn wir uns erinnern, daß doch nur der kleinere Theil der von Selbstsucht Beherrschten zu einem bestimmten Bewußtsein ihres Lebensprincips in der eben angegebenen Weise kommt, daß die Meisten ihm blindlings folgen, indem sie in Kollisionsfällen irgend einem partikulären Zweck, der sie eben in Anspruch nimmt, die Forderung der Sittlichkeit aufopfern, ohne ihr einzelnes Handeln auf die allgemeine Regel, die ihm zum Grunde liegt, zurückzuführen.

Diese Erwägungen legen es sehr nahe, den Begriff der

Selbstliebe als einen unreinen und in seiner Herkunft verdächtigen gänzlich aus der christlichen Sittenlehre zu verbannen. Auch könnte es ihn wenig schützen, daß wir doch im Leben seinem Gebrauch überall begegnen, in der gemeinen Rede von dem, was Jeder sich selbst schuldig sei. Denn wie manche in sittlicher Rücksicht mehr als zweideutige Vorstellung schleppt das Leben mit unüberwindlicher Zähigkeit als überlieferten Grundsatz von Geschlecht zu Geschlecht fort! Und wie liegen in der gewöhnlichen Ansicht von diesen Verhältnissen namentlich die Elemente des Rechtsgebietes und des eigentlich sittlichen Gebietes wüst durcheinander! — Dem Handeln in der Beziehung des Subjektes auf sich selbst, welches von der Moral gewöhnlich unter den Begriff der sittlichen Selbstliebe gestellt wird, der pflichtmäßigen Sorge für die eigne Ausbildung, für Leben und Gesundheit, der Pflicht dem Geiste die Herrschaft über die sinnliche Natur zu wahren, der Pflicht die eigne Persönlichkeit gegen willkürliche Beeinträchtigung zu schützen u. s. w., dem Allen könnte dann natürlich ein Ort in der Ethik nur eingeräumt werden, insofern sich sein sittlicher Werth aus einem andern Gesichtspunkt ableiten ließe, etwa insofern durch dasselbe die sittliche Thätigkeit des Subjektes in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft bedingt ist. So deducirt z. B. Fichte diese Pflichten und fordert demgemäß ganz folgerecht, daß Jedem jeder Andre zwar Selbstzweck, er sich selbst aber nur Mittel und Instrument des Sittengesetzes sein solle *).

Doch gesetzt auch, alle Anforderungen, welche das durch das Christenthum entwickelte sittliche Bewußtsein an das Handeln des Menschen auf sich selbst stellt, wären ohne Zwang auf Fichte's Princip oder ein ähnliches zurückzuführen, so könnten wir uns doch bei diesem Resultat nicht beruhigen. Es ist zuvörderst

*) System der Sittenlehre S. 341 f.

klar, daß hiermit die sittliche Forderung der Selbstverleugnung in die einer *ideellen Selbstvernichtung* überginge, wie sie etwa in der Mystik, namentlich in ihrer Lehre von der reinen Liebe, angetroffen wird. Indem ferner dieser sittliche Grundsatz natürlich von jedem Einzelnen dasselbe verlangt, verwickelt er sich in einen offenbaren *Widerspruch*; die persönlichen Individuen sollen sich selbst immerfort eine Würde absprechen, von der sie doch das Bewußtsein haben, daß jeder Andre sittlich verpflichtet ist sie ihnen beizulegen.

Aber wir können auch gar nicht zugeben, daß diese Herleitung überall *ausreiche*, um die eben angeführten Pflichten zu begründen. Vielmehr können allerdings Fälle eintreten, wo die sogenannten Selbstpflichten, unter diesen Gesichtspunkt gestellt, das Individuum von ihren Anforderungen entbinden würden, z. B. wenn ihm durch lebenslängliches Gefängniß oder sonst welche unfreiwillige Einsamkeit eine solche Thätigkeit für die Zwecke der Gemeinschaft auf immer abgeschnitten wäre.

So wird denn auch in der h. Schrift die Selbstliebe in ihrer sittlichen Berechtigung und Verbindlichkeit anerkannt, Matth. 22, 39. Röm. 13, 9. Gal. 5, 14. Jak. 2, 8. Denn wenn sie auch in diesen Stellen nicht ausdrücklich geboten ist, so liegt jene Anerkennung doch darin, daß die Gleichsetzung der Nächstenliebe mit ihr gefordert wird *). —

*) *Sartorius*, Lehre von der heiligen Liebe S. 65, bemerkt über dieses Gebot: es sage ja nicht: wie du dich selbst liebst, so liebe deinen Nächsten, sondern es heiße uns vielmehr den Gegenstand unsrer Menschenliebe nicht in uns selbst, sondern im Mitmenschen suchen. Wenn ich diese Behauptung recht verstehe, so will sie das: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*, nicht im Sinne einer Gleichsetzung aufgefaßt wissen, sondern vielmehr so, daß der Andere an *die Stelle* des Selbst als Gegenstand der Liebe gesetzt werde; in welchem Falle der Gedanke so wiederzugeben wäre: liebe hinfort deinen Nächsten, wie du bisher dich selbst geliebt hast. Aber diese Auffassung ist doch sehr gezwungen; ja sie wird durch die Art, wie Paulus Eph. 5, 28—33.

Wir brauchen es nach dem, was früher über das Wesen der Liebe gesagt worden ist, nicht erst darzuthun, daß der Begriff der *Selbstliebe* immer etwas Unbequemes, weil Uneigentliches hat — wie denn auch das N. T. nur in Citaten aus dem A., und dieses wieder nur beiläufig und voraussetzungsweise sich dieses Begriffes bedient. Halten wir uns an die Sache, so sagt dieser Begriff aus, daß das persönliche Subjekt für sich selbst wirkliches *Objekt einer sittlichen Verbindlichkeit* sei.

Worauf beruht nun diese Verbindlichkeit?

Sie kann unmöglich auf das einzelne Ich in seinem Fürsichsein gehen, wie es nun eben in der Erfahrung gegeben ist, auf das Selbst in seiner sündigen Natürlichkeit, in welcher es abgesondert von Gott ist. Wird dieses einzelne Ich als solches sich bewußt auch eine Realität zu sein, die das Recht hat in ihren natürlichen Bedürfnissen und Bestrebungen sich geltend zu machen neben andern und gegen andre, so hat das noch gar keine sittliche Bedeutung, sondern ist nichts Anders als der natürliche *Selbsterhaltungstrieb in Form der Reflexion.*

Wie alle sittlichen Verhältnisse und Verbindlichkeiten ihrer Wahrheit nach in der Urverbindlichkeit gegen Gott, in der Liebe zu ihm wurzeln, so kann der Mensch Gegenstand einer Verpflichtung für sich selbst wahrhaft nur sein in Bezug auf sein Verhältniß zu Gott und die ihm daraus entstehende sittliche Würde. Diese sittliche Würde des persönlichen Individuums beruht *an sich* darauf, daß es nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen und in seiner besondern Eigenthümlichkeit einen ewigen Gedanken Gottes zu realisiren bestimmt ist; sie kann nach dem Dazwischentritt der hemmenden, fesselnden Sünde nur durch die Erlösung zu ihrer *Wirklichkeit* erhoben werden. Nun ist es nicht

---

das ἀγαπᾶν τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ὡς τὸ ἑαυτοῦ σῶμα oder ὡς ἑαυτὸν erläutert, entschieden ausgeschlossen. Zu jenem ὡς σεαυτὸν läßt sich nichts Anderes ergänzen als ἀγαπᾷς.

mehr sein bloß natürliches Selbst, sondern sein in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommenes und dadurch geheiligtes Selbst, dessen Würde der Mensch in den sogenannten Selbstpflichten thatsächlich anzuerkennen und zu ehren hat. Er muß erst sich selbst verlieren, von sich ablassen und sich hingeben an Gott, um sich als Gegenstand einer wahrhaft begründeten ethischen Verbindlichkeit von Gott wiederzuempfangen. Nur so weit das Handeln des Menschen auf sich selbst sich diesem Gesichtspunkte unterordnen läßt, gehört es in die Sittenlehre.

Aus dieser Auseinandersetzung ergiebt sich ein dreifaches praktisches Verhalten des persönlichen Individuums zu sich selbst. Das erste ist der natürliche, gleichsam vorsittliche Selbsterhaltungstrieb, dessen Begriff aber in einem so weiten Umfange genommen werden muß, daß das natürliche Verlangen des Menschen nach einem befriedigten, ihm als diesem Einzelwesen gemäßen Zustande mit darin enthalten ist. Mit dem Erwachen des sittlichen Bewußtseins eröffnen sich vor diesem Grundtriebe des natürlichen Lebens zwei entgegengesetzte Wege, der eine nach der Tiefe, der andere nach der Höhe. Er kann in Selbstsucht zu Grunde gehen, oder er kann, zunächst durch seine selbstverleugnende Unterwerfung unter das göttliche Gesetz, welche den Keim der Liebe zu Gott in sich trägt, zur sittlichen Selbstliebe emporsteigen *). —

Daß die tiefste Wurzel der Sünde die Selbstsucht ist, wird uns auch durch die heilige Schrift auf mannichfache Weise verbürgt. Wie Christus, wenn er von seiner vollkommenen Heiligkeit Zeugniß giebt, sie darein setzt, daß er nicht seinen Willen, seine Ehre suche, sondern den Willen, die Ehre des Vaters, Joh. 5, 30. 7, 18. 8, 50. vgl. Matth. 20, 28. 26, 39., so wird er auch vom Apostel Paulus zum Vorbilde dargestellt als der nicht

*) Berührt wird das hier behandelte Problem von Thomas von Aquino an zwei Stellen der Summa, P. II, 1. qu. 77, art. 4. P. II, 2, qu. 25, art. 7, ohne daß er jedoch genauer darauf eingeht.

sich zu Gefallen gelebt habe, sondern ganz für Gott, Röm. 15, 3. Und demgemäß wird in mehreren Aussprüchen des Herrn und des Apostel Paulus der große Wendepunkt zwischen dem alten Leben unter dem herrschenden Princip der Sünde und dem neuen durch den heiligen Geist gewirkten so bezeichnet, daß der Mensch aufhöre sich selbst zu leben, das Seine zu suchen, das weltliche Eigenleben zu lieben, Röm. 14, 7. 8. Gal. 2, 20. 2 Kor. 5, 15. Phil. 2, 3—8. 21. 1 Kor. 10, 24. 33. Luc. 14, 26. Joh. 12, 25., mit Einem Wort, daß die Macht der Selbstsucht in ihm gebrochen werde. Was aber vor allen Dingen gebrochen werden muß, wenn die wahre Heiligung des Menschen beginnen soll, das kann nichts anders als das eigentliche Princip der Sünde sein. So stellt denn auch Paulus in seiner Charakteristik des zerrütteten Geschlechts der letzten Zeit 2 Tim. 3, 2—5. an die Spitze der langen Reihe von Sünden und Lastern die Selbstsucht. So beginnt ferner in der tiefen Parabel vom verlornen Sohn der Fall des Sohnes mit den bedeutsamen Zügen, daß er erst sein Eigenthum von dem des Vaters gesondert wissen will und sich dann gänzlich von Vater und Vaterhaus trennt, Luc. 15, 12. 13., und als die rechte Gestalt des Verhältnisses zum Vater wird später diese angedeutet, allezeit mit dem Vater in Gemeinschaft zu sein und das Seine als das Eigene anzusehen, V. 31. Damit stimmt auch die Geschichte des Sündenfalles vollkommen zusammen, wie sich denn von vorn herein erwarten läßt, daß in dem ersten Anfange der menschlichen Sünde sich ihr eigentliches Wesen bestimmt offenbaren wird. Die weitere Nachweisung müssen wir jedoch der Betrachtung dieses Gegenstandes an einem spätern Punkte unserer Untersuchungen aufsparen.

Dem Anfange des menschlich Bösen im Sündenfalle steht in der heiligen Schrift auf bedeutsam entsprechende Weise gegenüber die vollendete Gestalt desselben, wie sie am Ziele der Weltgeschichte als Gipfelpunkt der Entwickelung des widergött-

lichen Treibens, gleichsam als Auflösung des vielfach verschlungenen Räthsels dieser Entwickelung, als Enthüllung ihres furchtbaren Geheimnisses hervortreten und vom Herrn gerichtet werden soll, 2 Thessal. 2, 8. Wenn nun Paulus von diesem ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, von diesem ἄνομος und ἀντικείμενος sagt, er werde sich in den Tempel Gottes als Gott setzen, ἀποδεικνὺς ἑαυτὸν, ὅτι ἐστὶ θεός, 2 Thessal. 2, 3. 4., so bezeichnet er damit auf charakteristische Weise die höchst mögliche Spitze der Selbstsucht, auf welcher das Geschöpf die unbedingte Würde und Selbstständigkeit sich anmaßt und den Kultus, der Gott gebührt, für sich in Anspruch nimmt. Und wie nahe der menschliche Hochmuth diesem Punkte schon manchmal gekommen, bezeugt die Geschichte zur Genüge. Das entsprechende Verhältniß zwischen diesem Mysterium iniquitatis und dem: ihr werdet sein wie Gott, in der Geschichte des Sündenfalles so wie dem dritten Moment der Versuchungsgeschichte (bei Matthäus) wird Niemand übersehen. —

Die Kirchenväter und Scholastiker pflegen mit Berufung auf Jes. Sirach 10, 15. (nach der einen Lesart) die superbia, ὑπερηφανία, als Anfang der Sünde des ersten Menschenpaares und als fruchtbare Wurzel alles sündigen Wesens in den Nachkommen desselben darzustellen. So namentlich Augustinus*) und Thomas von Aquino**), Letzterer jedoch in der Art, daß er, um seinen verschiedenen Autoritäten gerecht zu werden, zwischen der Ursache (causa interior, principium), der Wurzel (radix) und dem Anfange (initium) der Sünde unterscheidet***),

*) De civ. Dei lib. XIV, c. 13. 14. Enchir. c. 45. De Genesi ad litt. lib. VIII, c. 14. lib. XI, c. 30. De pecc. meritis et rem lib. II, c. 17. De spiritu et littera c. 7. u. a. m. a. St.

**) Summa P. II, 1, qu. 84, art. 2. P. II, 2, qu. 162, art. 6. 7.

***) Vgl. P. II, 1, qu. 77, art. 4. qu. 84, art. 1 und 2. Daß übrigens und inwiefern allerdings zwischen dem in aller Sünde wirkenden Princip und zwischen dem Anfang der menschlichen Sünde, der

und nur Letztern in die superbia setzt. Wie indessen alle diese Kirchenlehrer den Begriff dieser superbia näher bestimmen — als das anmaßende Begehren unbedingter Selbstständigkeit, als das eigenmächtige Streben nach Gottgleichheit —, leuchtet wohl ein, daß sie eben das innerste Wesen der Selbstsucht, wenn gleich unter einer etwas einseitigen Auffassung, die sich allzueng an die besondere Entstehungsart jener ersten Sünde hält, im Auge haben. Uebrigens bezeichnen auch Augustinus und Thomas an andern Stellen ausdrücklich den amor sui im Gegensatz gegen den amor Dei als das, woraus alle Sünde entspringe*), eben so der tiefsinnige Maximus die φιλαυτία**). Es ist sehr begreiflich, daß unter den Theologen des Mittelalters diese richtige Einsicht in das Wesen der Sünde sich besonders bei den Mystikern findet — so, wenigstens dem Keime nach, bei Hugo und Richard a St. Victore, bestimmter entwickelt, wiewohl nicht ohne einen fremden Beigeschmack, bei Tauler und in der Teutschen Theologie. Wenn die Reformatoren, Luther***), Calvin†) und nach ihrem Vorgange die ältesten protestantischen Dogmatiker gern den Unglauben als

als eine einzelne zeitliche Erscheinung auch immer schon irgend eine Besonderung dieses Princips sein muß, zu unterscheiden ist, ergiebt sich aus dem S. 121. Bemerkten, und wird in den Untersuchungen des zweiten Theils noch vollständiger erhellen.

*) Z. B. De civ. Dei lib. XIV, c. 28. — Summa P. II, 1, qu. 77, art. 4.

**) Κεφάλαια περὶ τῆς ἀγάπης c. 4, §. 26.

***) Kommentar zur Genesis K. 3, V. 1. Doch hebt Luther anderwärts auch oft ausdrücklich Selbstsucht und Hochmuth als Ursünde hervor.

†) Instit. rel. christ. lib. II, c. 1, sect. 4. Bellarmin bestreitet diese Vorstellung ausführlich im Interesse derjenigen Theorie, welche den Ursprung der Sünde im Hochmuth findet, de amissione gratiae et statu peccati lib. III, c. V. Und darin werden wir ihm beistimmen müssen, daß sich der Unglaube als eigentlicher Anfang der Sünde nicht wohl denken läßt, sondern immer setzt er als sein Motiv etwas voraus, was schon Sünde sein muß. Als solches macht Bellarmin mit Recht besonders den Hochmuth geltend.

den Anfang und die Wurzel aller menschlichen Sünde darstellen, so ist der Unglaube, wie aus früherer Erörterung erhellt, in der Abwendung von der Liebe zu Gott zur Selbstsucht mit enthalten als eine der wesentlichsten und ursprünglichsten Aeußerungen derselben; so daß hier kaum eine wirkliche Differenz der Ansicht vorhanden ist. Mehrere ältere Dogmatiker unsrer Kirche erklären den Ungehorsam gegen Gott für die Ursünde — ganz richtig; aber wenn diese Erklärung der Ableitung aus dem Hochmuth oder der Selbstsucht entgegengestellt wird, so liegt dabei, wie aus früheren Erörterungen zur Genüge hervorgeht, eine Verwechselung der Form aller Sünde mit dem erzeugenden Princip derselben zum Grunde. — Baumgarten-Crusius nimmt einen zwiefachen Quell des Bösen im Menschen an, die Sinnlichkeit und die Selbstliebe*), und wie leicht sich diese Vorstellungsweise dem Nachdenken über die Sünde darbietet, daran mag uns schon die Wahrnehmung mahnen, daß uns ähnliche Behauptungen in unsrer neuern philosophischen und theologischen Litteratur sehr häufig begegnen**). Indessen wenn in der weitern Ausführung jenes Satzes, welche etwas schwebend gehalten und in ihren geschichtlichen Angaben von Mißverständnissen nicht frei ist, doch so viel zugestanden wird, daß jeder Reiz zur Erregung des einen dieser beiden Principien auch auf das andre wirkt, daß sich den Aeußerungen des einen immer etwas von dem andern beimischt***), so ist eben damit das äußerliche Nebeneinanderstehen Beider auch schon auf-

*) Lehrbuch der christl. Sittenlehre, §. 43, S. 219.

**) Unter den neueren Bearbeitungen unsers Gegenstandes führt die Klaibersche Schrift: Die neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung, Erstere auf Selbstsucht und Sinnlichkeit zurück — doch ohne den Gedanken näher zu entwickeln, wie denn überhaupt dieses sonst verdienstvolle Werk die Lehre von der Sünde nur in ihren allgemeinsten Umrissen entwirft. Richtiger Krabbe, die Lehre von der Sünde und vom Tode, S. 84 f.

***) A. a. O. S. 226.

gehoben und die Nothwendigkeit ihre Einheit zu suchen anerkannt. Und in der That würde es das Böse zu einem ganz ungewissen, schwankenden Begriff machen, wenn die Erforschung seines Wesens bei zwei von einander unabhängigen Quellen stehen bleiben müßte; denn in seiner Quelle hat es seine Einheit. Es ist dann weder einzusehen, warum diese zwei verschiedenen Richtungen menschlichen Begehrens mit demselben Namen bezeichnet werden, noch ist uns irgend eine Bürgschaft gegeben für die Geschlossenheit dieser Ableitung, gegen die Möglichkeit, daß sich an die beiden Quellen mit gleichem Anspruch noch eine dritte, vierte Grundrichtung der Verkehrtheit u. s. f. anschließe. So würde es der wissenschaftlichen Betrachtung, wollte sie überhaupt den Begriff des Bösen festhalten, gradezu unmöglich sein bei diesem Resultat sich zu beruhigen. — Ließe sich nun die von jener Vorstellungsweise angenommene Wechselwirkung zwischen „Sinnlichkeit" und „Selbstliebe" wirklich als eine, von beiden Seiten gleiche nachweisen, so könnte man versucht sein die Einheit in einem Dritten über Beiden zu suchen. Indessen zeigt jede aufmerksame Betrachtung der mannichfaltigen Gestalten der Sünde, daß zwar überall, wo wir Aeußerungen einer ungezügelten Sinnlichkeit begegnen, die Selbstsucht mit im Spiele ist, aber keinesweges umgekehrt; und es bleibt darum jener Theorie wohl kaum etwas Anders übrig, als mit uns die Selbstliebe, besser die Selbstsucht als Quell aller Sünde gelten zu lassen. —

Eine anziehende Parallele zu dieser Entwickelung liefert Nägelsbachs Homerische Theologie im sechsten Abschnitt: Die Sünde und die Sühnung. Nach ihm ist in der griechischen Anschauung namentlich bei Homer das Wesen der Sünde ein doppeltes, einerseits Bethörung — ἄτη — andrerseits Selbstsucht — ὕβρις. Vgl. K. O. Müller, Aeschylos Eume-

niden S. 129. 136. Nägelsbach scheint dieß übrigens nicht von zwei Arten der Sünde selbst, sondern von zwei verschiedenen Auffassungsweisen derselben zu verstehen, weßhalb er auch die Selbstsucht ganz allgemein als die Quelle der Sünde in der Ansicht Homers darstellt S. 284. 288. Jedenfalls aber ist die *ὕβρις* in der griechischen Auffassung ein viel engerer Begriff als die Selbstsucht in der christlichen Ethik.

Unter den Philosophen des Alterthums hat wohl Keiner dem Wesen des Bösen ernstlicher nachgeforscht als Plato. In einer Stelle der Gesetze V, 731. (Bekkersche Ausgabe III, II, S. 380.) führt er alle Sünde auf die heftige Selbstliebe zurück: *τὸ δὲ ἀληθείᾳ γε πάντων ἁμαρτημάτων διὰ τὴν σφόδρα ἑαυτοῦ φιλίαν αἴτιον ἑκάστῳ γίγνεται ἑκαστότε.* Indessen steht dieser Ausspruch, wiewohl er in die Platonische Grundansicht vom Wesen der Sünde eingreift, doch als Bezeichnung des Princips der Letztern zu vereinzelt, als daß er uns berechtigte, auf Plato als Gewährsmann für die hier ausgeführte Auffassung des Bösen uns zu berufen. Bestimmter weist es uns auf jene Grundansicht hin, wenn Plato im Timäus, 86. das Böse unter dem Gesichtspunkte der *ἄνοια* betrachtet und es hiernach in die beiden Arten der *μανία* und *ἀμαθία* eintheilt (Bekker III, II, S. 129.). Damit steht in unverkennbarer Analogie die Ausführung im Sophisten, 228. nach welcher die Schlechtigkeit der Seele (*κακία περὶ ψυχήν*) eine zwiefache ist. Das eine *γένος*, das was die Menschen *πονηρία* nennen, wird als Krankheit bezeichnet, wobei denn der Platonische Grundsatz: *κακὸς ἑκὼν οὐδείς*, mit im Spiele ist, vgl. über den Sinn, in welchem Plato Sittliches auf den Begriff des *νόσος* zurückführt, den Timäus a. a. O. u. f. Dann wird die Identität dieser Krankheit mit dem innern Aufruhr der Seele (*στάσις*) gezeigt, und zu ihr die Feigheit, Zügellosigkeit und Ungerechtigkeit gerechnet. Das andre *γένος* ist die Unwissenheit (*ἄγνοια*, entsprechend dem *αἶσχος* im leiblichen Gebiet.). Hier erscheint nun auch jener Platonische Begriff des *ἄμετρον* als Bezeichnung des Bösen, vgl. über denselben Ed. Müller, Geschichte der Theorie der

Kunst bei den Alten B. 1, S. 64 f. An dieser Stelle zwar gebraucht ihn Plato nur für die eine Art des Bösen, die ἄγνοια; wie denn überhaupt bei ihm diese Begriffe, auch der des νόσος im sittlichen Sinne, keinesweges überall auf gleiche Weise begrenzt sind. Allein wie hätte sich ihm verbergen können, daß auch die andre Art, die στάσις, der im Timäus die μανία entspricht, wesentlich Maßlosigkeit ist? So gebraucht er, wie ihm das Gute das Maßhaltige (ἔμμετρον) ist, die ἀμετρία denn auch öfter zur Bezeichnung des Bösen überhaupt, so daß wir diese Auffassung als den Grundgedanken der Platonischen Ponerologie ansehen dürfen, vgl. Ritters Geschichte der Philosophie B. 2, S. 466. (erste Ausg.) Die Rohheit des ungebildeten Geistes, die ἀμαθία oder ἄγνοια, ist der defectus in dieser Maßlosigkeit, die wilde ungebändigte Gewalt der πάθη, die μανία oder στάσις, ist der excessus. Weil aber, wo jener Mangel vorhanden ist, auch dieses Uebermaß nicht leicht ausbleiben wird, bezeichnet Plato öfters das Wesen des Bösen ganz allgemein als ἀμαθία, z. B. Protagoras 359. 360. Gesetze III, 689, wiewohl eben so oft die ἀμαθία als eine besondere Art des Bösen vorkommt. Die allgemeine Voraussetzung liegt in der dualistischen Ansicht von der ursprünglichen ἀταξία, aus welcher die gegenwärtige Weltordnung (ὁ νῦν κόσμος) hervorgegangen, von der alten Natur (ἡ πάλαι ποτὲ φύσις, ἡ ἔμπροσθεν ἕξις), von welcher die Seele und alle lebendigen Wesen alles Widerwärtige und Ungerechte haben, Timäus 30. (Bekker III, II, S. 25.) Staatsmann 273 (Bekker II, II, 281.) Ueber die Platonische Theorie des Bösen überhaupt vgl. die gründliche und besonnene Behandlung des Gegenstandes bei Ritter a. a. O. 303 f. 387 f. 401 f.; ferner Ackermann, das Christliche im Plato S. 51. 59 f. 302 f. Kern, über die Lehre von der Sünde (Tübinger Zeitschrift für Theologie 1832, H. 3, S. 100 f.). Am ausführlichsten, aber keinesweges in unbefangener Weise behandelt dieses Moment der Platonischen Lehre Märker, das Princip des Bösen nach den Begriffen der Griechen, S. 319—330. und sonst öfter.

Die Zurückführung der Sünde auf die Selbstsucht bekämpft Rothe, Theologische Ethik Bd. 2, S. 181—187, indem er ihr eine Theorie des Bösen entgegenstellt, die der bekannten Ableitung desselben aus der Uebermacht der Sinnlichkeit verwandt ist. Zwar setzt Rothe zunächst zwei Grundformen der abnormen Selbstbestimmung, die sinnliche und die selbstsüchtige Sünde, und erkennt eben damit die Selbstsucht als die Grundrichtung an, welche die eine Seite der sündhaften Entwickelung und ihrer einzelnen Erscheinungen bestimmt. Unsrerseits aber müßten wir die Gestalt des menschlichen Verderbens auch nicht einmal oberflächlich beobachtet haben, wenn wir die große Bedeutung zu erkennen vermöchten, welche die Erhebung der Sinnlichkeit zur bestimmenden Macht in dieser Frage hat, wenn wir leugnen wollten, daß die breiteste Strömung jenes Verderbens zunächst aus dieser Quelle fließt. Hiernach kann es scheinen, als wäre dieser von Rothe selbst so stark betonte Zwiespalt unsrer Ansichten wohl einer Ausgleichung fähig. Allein während hier die tiefere Wurzel für diese angemaßte Erhebung der Sinnlichkeit zum Princip in der Selbstsucht gefunden wird, leitet Rothe umgekehrt die selbstsüchtige Sünde in letzter Beziehung aus der Materialität oder Sinnlichkeit des menschlichen Geschöpfes her — womit sich denn allerdings unsre Betrachtungsweisen in einen principiellen Gegensatz stellen. Die Art, wie die selbstsüchtige Sünde auf das Uebergewicht der materiellen Natur über die Persönlichkeit zurückgeführt wird, legt sich besonders in folgenden Sätzen dar (a. a. O. S. 175 f.): „In der selbstsüchtigen Sünde bezieht das menschliche Einzelwesen, statt seine individuelle Person auf das Ganze zu beziehen, grade umgekehrt das Ganze auf seine individuelle Person. — Dem menschlichen Einzelwesen — in seiner bloßen Natürlichkeit ist die Selbstsucht natürlich. Als rein natürliche, d. h. so wie sie lediglich das Produkt des materiellen menschlichen Naturorganismus (beseelten Leibes) ist, ist nämlich die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens eine bloß individuelle und lediglich in sich selbst als individuelle hineingekehrt. — Denn der materielle Naturorganismus auch

des menschlichen Einzelwesens geht in seiner Lebensbewegung von sich selbst auf nichts Weiteres aus als auf die Vollziehung einer vollständigen Centralität des Lebens in dem ihn konstituirenden Komplex von Naturelementen —, d. i. auf nichts Weiteres als auf die vollständige Vollziehung des lediglich individuellen Ichs."

Wir verkennen nicht, wie in dieser Verknüpfung mit der selbstischen Wurzel die Zurückführung der Sünde auf die Autonomie der sinnlichen Natur eine tiefere und umfassendere Bedeutung bekommt, und wie sinnreich Rothe von seiner Ansicht aus manche Phänomene menschlicher Sünde in ein neues Licht zu stellen weiß. Was aber die Haltbarkeit der Ansicht selbst betrifft, so hat sie zu ihrer Prämisse zunächst die Rothesche Auffassung des sittlich Guten, dessen Wesen diese Ethik eben in der Bestimmung der materiellen Natur durch die Persönlichkeit findet, und in ihrem weitern Zusammenhange die kühn angelegte gnostisch-theosophische Theorie, durch welche Rothe in der Grundlegung seiner Ethik die verschiedenen Sphären des weltlichen Seins bis zu der höchsten der Persönlichkeit aus Gott ableitet. Eine spekulative Lehre, die diesen Proceß beginnen läßt mit der Materie, „dem von Gott definitiv nicht Gewollten, dem reinen Gegensatz Gottes, auf dessen Aufhebung an der Kreatur von dem primitiven schöpferischen Akt abwärts die schöpferische Wirksamkeit Gottes konstant gerichtet ist" a. a. O. S. 179, kann dann freilich die Sünde in letzter Beziehung nur darein setzen, daß sich der Wille für das materielle Princip als „das gegen Gott gegensätzliche Princip" bestimmt. Diese Basis würde also eine Kritik der Rotheschen Theorie des Bösen näher zu prüfen haben, wozu hier natürlich nicht Raum ist. Doch wird Rothe mir eine unumwundene Gegenbemerkung gegen den Kernpunkt jener Deduktion um so mehr verstatten, da er in der Art, wie er die Absolutheit der göttlichen Persönlichkeit erklärt, den Grundbestimmungen nach ganz mit mir einverstanden ist.

Als diesen Kernpunkt betrachte ich die Abkunft des Nicht-Ichs überhaupt aus Gott, Bd. 1, S. 85. Denn wenn erst diese „Kontraposition" in ihrer Nothwendigkeit begreiflich ge-

macht ist, so kann man es gelten lassen, daß Gott mit der Setzung dessen den Anfang macht, was von dem göttlichen Ich als absolutem Geist s. z. s. am weitesten entfernt ist, der Materie, a. a. O. S. 126. Freilich sollte man zunächst erwarten, daß der Verfasser der theologischen Ethik es um jeden Preis vermeiden würde die Materie in diesem dualistischen Sinne zu einem wahren ἀντίθεος zu machen, zu einem Princip, „gegen das sich Gott nur schlechthin negirend, nur absolut antithetisch und repellirend verhalten kann," Bd. 2, S. 194. In dem obigen Zusammenhange schien es näher zu liegen, daß die Materie in neuplatonischer Weise, nach Plotinos, dem sie ja auch der Grund des Bösen ist, durch Beraubung (στέρησις) bestimmt werden würde, als das Letzte, von der ἀρχή Entfernteste, was am wenigsten Realität hat. Allein grade die Herleitung des Bösen aus ihr ist es, die Rothe zu dieser dualistischen Vorstellungsart nöthigte; denn die sittlich ernste Auffassung der Sünde als eines positiven Gegensatzes gegen Gott war dann nur unter dieser Bedingung möglich. Was nun aber die Ableitung des Nicht-Ichs aus Gott betrifft, so soll dieses zwar nicht Bedingung, aber doch absolut nothwendige Folge der göttlichen Selbsterfassung sein, wodurch Gott persönlich ist. „Indem Gott, denkend und setzend in Einem, sich als Persönlichkeit d. h. als Ich bestimmt, denkt und setzt er eo ipso zugleich sein Nicht-Ich," Bd. 1, S. 85. Allein da Rothe selbst zugiebt, daß damit die Absolutheit Gottes unmittelbar aufgehoben ist, S. 86, so hat Gott sie eigentlich nur in abstracto; in der Wirklichkeit aber muß er sie sich erst gewinnen durch Aufhebung dieses seine Absolutheit aufhebenden Nicht-Ichs als solchen, was denn eben die Aufgabe des ganzen Weltprocesses ist, den sittlichen Proceß und ihn vor Allem eingeschlossen. Und dann, welche Bürgschaft giebt es vom rein spekulativen Standpunkt aus, daß es mit dieser Aufhebung wirklich gelingt, da Gott zu dem Setzen des Nicht-Ichs necessitirt ist, und da dieses Nicht-Ich primitiv Materie, die Materie aber als „der reine Gegensatz Gottes" nothwendig gegen die Aufhebung durch Gott

sich sträubt? Ja sie gelingt in der That nicht; denn wenn es sich um Wiederherstellung der göttlichen Absolutheit aus diesem Proceß handelt, so ist ein unvollständiges Gelingen Mißlingen; ein unvollständiges Gelingen aber ist es, wenn diese Gott entgegengesetzte Bestimmtheit des Nicht-Ichs an einem Theile der persönlichen Wesen schließlich nur dadurch aufgehoben werden kann, daß sie selbst vernichtet werden, Bd. 2, S. 332 f. Und soweit es mit der positiven Aufhebung gelingt, sind wir es da nicht, die durch ihr sittliches Thun, wenn gleich unterstützt durch die göttliche Gnade, das wieder gut machen müssen, was Gott, wenn gleich bestimmt durch eine unausweichliche Nothwendigkeit, übel gemacht? Ja grade diese fatale Nothwendigkeit macht die Hervorbringung der Materie, eines Etwas, welches nur dazu da ist aufgehoben zu werden und sich als solcher Gegensatz mit Nothwendigkeit zu einem gottfeindlichen Princip in sich verstockt, zum härtesten Widerspruch gegen die Idee der göttlichen Freiheit, also Absolutheit. Gott ist dann in der That schlimmer dran als irgend ein menschlicher Werkmeister; denn dieser hat es doch wenigstens in seiner Macht dem Beginnen eines Werkes lieber ganz zu entsagen, wenn er voraussieht, daß er die dazu erforderlichen Kräfte nicht in Bewegung setzen kann, ohne eine zerstörende Wirksamkeit derselben mit hervorzurufen. — Rothe wird daraus ersehen, daß ich darum, weil die Materie, deren Princip „das an sich gegen Gott gegensätzliche" ist, „schlechthin durch Gott gesetzt ist," Bd. 2, S. 221, seine Theorie aus der Klasse der dualistischen Ansichten nicht ausschließen kann. Ja als ein schwereres Schicksal Gottes mag es erscheinen, einen solchen unheimlichen Gegensatz gegen sich selbst, den nächtlichen Schatten, der ihm nun alle seine Werke verfinstert, selbst setzen zu müssen, als ihn als ursprünglichen vorzufinden — wie etwa bei Plato, an dessen oben erwähnte Gedanken, besonders wie sie im Staatsmann vorgetragen werden, die Rothe'sche Theorie sonst stark erinnert*).

*) Vgl. die scharfsinnigen Bemerkungen, die von einem andern Standpunkt aus Dr. Kym in seiner Schrift: Bewegung, Zweck und die Erkennbarkeit des Absoluten, S. 46 ff. gegen diese Kontraposition macht.

Was nun aber die bestimmte Frage um die Zurückführung der Sünde auf die Autonomie der sinnlichen Natur betrifft, so bin ich damit ganz einverstanden, daß „der materielle Naturorganismus auch des menschlichen Einzelwesens in seiner Lebensbewegung von sich selbst auf nichts Weiteres ausgeht als auf die Vollziehung einer vollständigen Centralität des Lebens in dem ihn konstituirenden Komplex von Naturelementen." Wie aber daraus folgen soll, daß die Selbstsucht — von der überall nur da geredet werden kann, wo schon persönlicher Wille ist — dem menschlichen Einzelwesen natürlich sei, nicht im Sinne der altera natura, die eben selbst die durch die Sünde verderbte ist, sondern der natura prima et integra, vermag ich nicht einzusehen. Das wahrhaft Natürliche wäre doch gewiß, daß überall, wo jene Richtung des Einzelwesens auf Centralisirung in sich selbst in einem von ihr ausgehenden Antriebe mit der sittlichen Ordnung zusammenstößt, dieser Konflikt sich dem Bewußtsein sogleich verriethe und von dem Willen in demselben Moment auch gelöst würde durch Zurückweisung eines solchen Antriebes. Inwiefern nun die Entwickelung dieses Bewußtseins namentlich wesentlich durch einen erziehenden Einfluß bedingt sein mag, und welche besondere Schwierigkeiten da entstehen, wo dieser erziehende Einfluß fehlt, diese Fragen gehören nicht hierher, da wir es hier noch gar nicht mit der primitiven Entstehung der Sünde zu thun haben. Somit kann ich also auch die Abfolge der Selbstsucht aus den wesentlichen Bestimmungen der sinnlichen Natürlichkeit durch den oben angegebenen Gedankenzusammenhang nicht für bewiesen halten. —

Nach Rothes Urtheil steht dieser Untersuchung des Begriffs des Bösen vorzugsweise im Wege der Mangel an gehöriger Scheidung zwischen den Fragen nach dem Wesen und nach dem Princip der Sünde, a. a. O. Bd. 2, S. 184. Allein was immer unsrer Untersuchung im Wege stehen mag, hierin kann es seinen Grund nicht haben. Rothe versteht unter Princip der Sünde das, was die Entstehung der Sünde bedingt und verursacht. Davon nun ist in diesem ganzen Gebiet der Untersuchung noch gar nicht die

Rede; nach dem Ursprung der Sünde ist erst da zu fragen, wo das Wesen der menschlichen Freiheit Gegenstand der Erforschung geworden ist. Hier aber, in dieser Lehre von der Sünde, ist Princip der Sünde in einem andern Sinne genommen, über den schon die zweite Ausgabe derselben sich ausdrücklich erklärt hatte, für die Centralbestimmung im Wesen der Sünde, die Grundrichtung, auf die alle Besonderungen derselben zurückzuführen sind. Bei Rothe ist Princip Existenzbegriff (bestimmender Grund der Existenz), hier Wesensbegriff, weßhalb die Frage nach dem Princip der Sünde von der nach dem Wesen derselben nicht geschieden werden konnte.

Mit andern Rügen Rothes hier und noch sonst an einigen Stellen bin ich ganz einverstanden, wie sich daraus ergiebt, daß das Getadelte sich nur in der ersten Ausgabe dieser Schrift findet, in der zweiten dagegen schon zurückgenommen oder genauer bestimmt war.

Die eigenthümlichen Bedingungen, unter welchen die empirische Entwickelung der Sünde in den einzelnen Individuen nach der Natur unsers gegenwärtigen Seins und Werdens steht, können erst da in Betracht kommen, wo im Fortschritt unserer Untersuchungen der Begriff der Erbsünde hervortritt. Wenn wir darum nun versuchen die Mannichfaltigkeit des sündigen Wesens in ihrer Abhängigkeit von dem Princip der Selbstsucht aufzuzeigen, so hat diese Darstellung natürlich nur den innern und wesentlichen Zusammenhang, in dem die verschiedenen Richtungen der Sünde mit jenem Princip stehen, in's Auge zu fassen und so gleichsam die Probe zu liefern, daß das Princip der Sünde richtig bestimmt worden. Von den in den theologischen Lehrbüchern herkömmlichen Eintheilungen der Thatsünde, wie sie größtentheils schon aus der patristischen Zeit herstammen, ist dabei kein Gebrauch zu machen. Diese Eintheilungen sind

ganz geeignet auf die mannichfachen Beziehungen aufmerksam zu machen, in denen der Mensch sich mit Sünde beflecken kann; einige unter ihnen, auf die wir später noch zurückkommen werden, drücken einen Gradunterschied der Schuld aus, bedingt theils durch die verschiedene Quantität der Sünden, theils durch die verschiedene Art, wie sie zu Stande kommen; aber daß sie sämmtlich nicht nach jenem genetischen Gesichtspunkte gebildet sind, sieht Jeder. Für unsre gegenwärtige Aufgabe, uns die verschiedenen Grundrichtungen klar zu machen, vermittelst deren Alles, was Sünde ist, aus dem erkannten Princip hervorgeht, ist der Ausgangspunkt aller dieser Eintheilungen auch schon darum ein zu beschränkter, weil sie eben nur an die Thatsünde sich halten.

Ist die den Menschen von Gott trennende Selbstsucht die Grundbestimmung in dem Begriffe der Sünde, so darf dieß natürlich nicht so verstanden werden, als hätte der Mensch in der Sünde nothwendig überall die ausdrückliche Absicht, sein formales Ich unbedingt, so weit sein Vermögen reicht, geltend zu machen. Kommt im menschlichen Leben eine solche ausdrückliche Aneignung des Princips der Selbstsucht in der Weise eines allgemeinen Grundsatzes ohne Zweifel oft genug vor, so erfordert doch diese Entkleidung der Selbstsucht von aller besondern Bestimmtheit des individuellen Daseins jedenfalls ein vertieftes Bewußtsein und eine gesteigerte Energie im Wollen des Bösen, die wenigstens nicht als die nächste Bethätigung jenes Princips betrachtet werden kann. Denn zunächst vermittelt sich das Ich den Genuß seiner Selbstheit durch einen bestimmten Lebensinhalt, in dem es seine Befriedigung findet, und eben in Beziehung auf diesen bestimmten Lebensinhalt, doch aber offenbar weil er ihm diesen Selbstgenuß, dieses gesteigerte Gefühl seines eigenen Daseins verschafft, maßt es sich jene unbeschränkte Geltung an, wodurch die Selbstheit Selbstsucht wird.

Dieses Verhältniß haben wir noch näher zu untersuchen,

um die besondern Gestaltungen der Sünde zu erkennen, die in dieser Richtung von der Selbstsucht ausgehen.

Unser Leben wie alles organische, also aus sich selbst sich entwickelnde Dasein wird ohne Unterlaß durch eine Mannichfaltigkeit von Trieben erregt und vorwärts gedrängt. Die still bildenden, gleichsam vegetativen Triebe, die die gesammte Entwickelung unsers leiblichen Daseins bedingen, aber ihre Werkstätte im dunkeln Grunde desselben jenseits unsers Bewußtseins haben, gehören nicht in den Kreis der gegenwärtigen Betrachtung. Nur diejenigen Triebe haben wir hier ins Auge zu fassen, die in die bewußte Empfindung fallen *), und deren Befriedigung durch ein auf dieselbe als seinen Zweck sich richtendes Handeln erfolgt.

Es ist eine falsche und in ihren Folgen verderbliche Vorstellung, dem Triebe eine Störung und Entzweiung des Daseins zur wesentlichen Voraussetzung zu geben. Aber allerdings beruht aller Trieb auf einem Mangel, auf einem gänzlichen oder theilweisen Nochnichtsein dessen, wodurch die Befriedigung des Lebens irgendwie bedingt ist; wie der Trieb sich äußert in der Lust oder Neigung, so ist er selbst die Offenbarung des Bedürfnisses. Die Triebe sind die lebendigen Erreger der fort-

---

*) Insofern ein Trieb in seiner Richtung auf den Gegenstand seiner Befriedigung in das Bewußtsein des Menschen tritt, wird er Verlangen, Begierde, in anderer Beziehung Neigung, Hang — nach Spinoza's richtiger Bestimmung: Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia, Ethic. P. III, prop. IX. schol. Darum ist auch der Satz ganz richtig: ignoti nulla cupido, während dasselbe Urtheil auf den Trieb bezogen entschieden unrichtig wäre. — Verlangen, Begierde ist der Trieb, insofern er sich in einer bestimmten, einen Zeittheil ausfüllenden Bewegung der sinnlichen Empfindung oder des Gefühles (in seiner praktischen Richtung) bethätigt; als beharrender Zustand in dem einen oder andern Gebiete sich verwirklichend, ist er Neigung, Hang. Dabei unterscheiden sich die Begierde von dem Verlangen und der Hang von der Neigung dadurch, daß Beide schon den Nebenbegriff des Uebermaßes enthalten.

schreitenden Entwickelung des Menschen, in der sich Selbstentfaltung von innen heraus und immerwährendes Aufnehmen und Aneignen eines Objektiven wechselseitig bedingen und ergänzen. Ist der Mensch zu einer Entwickelung bestimmt, und kann er nur vermittelst einer solchen die Idee seines Wesens wahrhaft verwirklichen, so kann es seinem Leben auch nicht an Erregung und Bewegung durch mannichfaltige Triebe fehlen.

Diese Triebe gehören theils dem sinnlichen, theils dem geistigen Gebiete des Lebens an. Auch der Geist wird als geschaffener von Trieben gereizt zur Selbstentwickelung; wäre er ohne Trieb, so wäre er auch ohne Bedürfniß, in sich selber ruhend wie sein Schöpfer. Wenn man den Geist des Menschen nur dadurch über die Natur erheben zu können meint, daß man ihn mit dem Wesen Gottes identificirt, so mag das im Sinne eines idealistischen Pantheismus ganz folgerichtig sein, aber dem Grundprincip des Theismus widerstreitet es durchaus. Dadurch daß der endliche Geist über die Natur erhoben ist, ist er keineswegs der Kreatürlichkeit enthoben. Daß er Geist ist, unterscheidet den geschaffenen Geist auf qualitative und unendliche Weise von der Natur, daß er geschaffen ist, unterscheidet ihn ebenso von Gott. Ist aber der menschliche Geist als ein solcher, der seinen Anfang nicht in sich hat, sondern in Gott, auch ein allmälig sich entwickelnder — und nicht bloß im Individuum, sondern auch in der Gattung —, so wird er auch zur Entwickelung angeregt durch ursprünglich ihm einwohnende Triebe.

Die menschlichen Triebe gehen in eine doppelte Grundrichtung aus einander. In den Trieben der einen Richtung macht das individuelle Dasein seine vollen Ansprüche geltend; seine allseitige Befriedigung ist ihm der Naturzweck, den es verfolgt; es will sich behaupten, stärken, ausbreiten, von Hemmungen und Störungen befreien; es strebt sich Alles anzueignen, was ihm sein Selbstgefühl erhöht. Die Lebendigkeit dieser Triebe

ist die energische Selbstbejahung des Menschen in seinem Einzelsein. Hiernach ist die Richtung aller dieser Triebe eine selbstische. Und hierher gehören nicht bloß die sinnlichen Triebe, wie sie der Mensch ihren allgemeinen Grundbestimmungen nach mit dem thierischen Leben gemein hat, sondern auch einige Triebe von geistiger Natur, wie der Wissenstrieb, insofern er nichts Anders ist als ein geistiger Nahrungstrieb *), ebenso der ihm entsprechende Trieb zu geistiger Thätigkeit.

Dennoch kann nur ein sehr ungenauer Sprachgebrauch es sich nachsehen, den natürlichen Trieben als solchen mit Daub **) und Andern Selbstsucht zuzuschreiben. Dieser Begriff bezeichnet eine Verkehrung, eine Krankheit der Selbstheit, die nur im sittlichen Gebiet, im Gebiet des Selbstbewußtseins und des Willens möglich ist. Sind alle diese Triebe allerdings wesentlich auf die Befriedigung des eignen Selbst gerichtet, so bedurfte es doch solcher Triebe, wenn es überhaupt individuelles Dasein geben sollte. Diese Selbstheit, wie sie in ihnen sich geltend macht, ist die unentbehrliche Basis alles höheren Lebens; ohne

*) Durch diese nähere Bestimmung ist schon das Mißverständniß ausgeschlossen, als sollte zu diesen selbstischen Trieben auch der Drang nach Erkenntniß der Wahrheit gerechnet werden. In diesem Drange liegt vielmehr schon unmittelbar ein religiöses Element; denn entspringt er nicht aus der kranken Unnatur jenes leeren logischen Enthusiasmus, der von nichts ausgeht und gegen jeden Inhalt gleichgültig ist, so beruht er offenbar, mag sich der Forschende dessen deutlich bewußt sein oder nicht, auf dem Glauben an eine wesenhafte Wahrheit, in welcher die Bürgschaft liegt, daß aller andern Wirklichkeit Sinn und Verstand einwohnt. So sparsam sind die Keime der Religion überhaupt nicht ausgesät im menschlichen Leben, daß wir sie nur da anerkennen dürften, wo wir im Selbstbewußtsein des Menschen den bestimmten Gedanken an den persönlichen Gott antreffen.

**) Vorlesungen über die philosophische Anthropologie S. 127. Demgemäß nennt Daub auch das Thier selbstsüchtig, vgl. auch System der theologischen Moral, Th. 2, Abth. 2 (1843), S. 216. Wo aber noch keine in sich reflektirte Selbstheit ist, da kann auch von Selbstsucht nicht die Rede sein.

sie verlöre die Liebe selbst allen Werth, ja ohne eine solche kräftig individualisirende und zusammenhaltende Richtung könnte es gar keine Liebe im Wechselverhältniß der geschaffenen Persönlichkeiten geben.

Wir können demnach die Triebe dieser Richtung sämmtlich auf den Grundtrieb der Selbsterhaltung — den conatus quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur bei Spinoza*) — als dessen Modifikationen zurückführen. Denn so eng kann dessen Begriff, auf Lebendiges bezogen, gar nicht gefaßt werden, daß er nicht zugleich das natürliche Streben nach Lebensförderung in sich schlösse. Alles Lebendige, was in der Zeit existirt, ist nur dadurch, daß es immerfort wird; es kann sich nur im Leben erhalten, insofern und so lange es sein Leben weiter entfaltet. Und zwar versteht es sich von selbst, daß es sein Leben zu fördern strebt nicht bloß als Leben überhaupt, sondern in dieser seiner individuellen Bestimmtheit, nach den besonderen Strebungen, die in der Eigenthümlichkeit des Einzelwesens liegen. — Selbst der Zerstörungstrieb, wie er oft bei Kindern wahrgenommen wird, ist nichts Anders als eine Form des Selbsterhaltungstriebes; in manchen seiner Erscheinungen entspringt er aus Neugier und ist mithin auf jenen Wissenstrieb zurückzuführen; gewöhnlich aber wurzelt er in dem Streben des Kindes, den Dingen gegenüber seine Selbstständigkeit und Uebermacht inne zu werden.

Der Selbsterhaltungstrieb treibt den Menschen zu einer bestimmten Thätigkeit in Beziehung auf die Welt, wäre es auch theilweise nur eine gegensätzliche, und sein ganzes aktives Verhältniß zur Welt entwickelt sich zunächst aus diesen Erregungen.

*) Ethic. P. III, prop. VI. VII. Ebenso Thomas v. Aquino Secunda Secundae qu. 64, art. 5. Quaelibet res naturaliter conservat se in esse et corrumpentibus resistit quantum potest.

Das Individuum sucht im Triebe nur sich, seine Befriedigung; und doch drängt es der Trieb aus sich selbst hinaus. Denn in sich selbst als Einzelwesen findet es die Güter nicht, auf die es durch die Triebe angewiesen ist; darum wendet es sich nach außen, um sich die Gegenstände zu verschaffen, die ihm die Befriedigung der Triebe gewähren, um die Welt in ein solches Verhältniß zu sich zu setzen, wie es denselben gemäß ist. So entspringt aus diesen Trieben ein rastloses Streben des Menschen die Dinge der Welt sich zu unterwerfen und anzueignen; der Selbsterhaltungstrieb wird zum Welteroberungstrieb. In diesem Streben die Welt sich anzueignen, entfaltet der Mensch zugleich sein eignes Wesen; seine verborgenen Kräfte und Anlagen können nicht anders zum wirklichen Lebensinhalt erhoben werden als durch Bethätigung an den mannichfaltigen Stoffen, die die Welt ihnen darreicht.

Ueber dem Gesammtgebiet dieser Triebe erheben sich die Principien des sittlichen Bewußtseins und des Gottesbewußtseins. Beide sind an sich im menschlichen Geiste nicht bloß in der Weise des abstrakten Gedankens und des in sich verschlossenen Gefühls, sondern als lebendige Impulse; mit dem sittlichen und religiösen Bewußtsein ist wesentlich ein sittlicher und religiöser Trieb verbunden, der auf ein Thun gerichtet ist, wäre es auch zunächst nur ein rein innerliches.

Fassen wir den sittlichen Trieb eben nur als Thatsache des innern Lebens näher ins Auge, so erkennen wir in ihm eine dreifache Grundrichtung, den Trieb dem Geiste die allseitige Herrschaft über die Natur zu verschaffen*), den Trieb durch Recht und Gerechtigkeit die Sphären der einzelnen Persönlichkeiten

*) Diese Herrschaft ist in so umfassendem Sinne zu verstehen, daß z. B. von den vier Kardinaltugenden der antiken Sittenlehre drei, σωφροσύνη, φρόνησις und ἀνδρία in dieses Gebiet fallen würden.

zu scheiden und jeder ihre Ansprüche zu wahren, den Trieb durch Wohlwollen und Liebe diese Sphäre zu vereinen *). Auch ist die Unterscheidung dieser drei Richtungen des sittlichen Triebes nicht etwa bloß Sache einer abstrakten Betrachtung, sondern so stark ist sie im Leben selbst, wie es uns die Erfahrung zeigt, ausgeprägt, daß wir darin sehr häufig die Impulse der einen Richtung antreffen, während die der andern fast gänzlich fehlen. Natürlich rächt sich aber die damit verletzte Einheit des Sittlichen dadurch, daß es jeder Richtung in dieser Absonderung an der rechten Gründlichkeit und Lauterkeit mangelt.

Von allen jenen selbstischen Trieben nun unterscheiden sich diese beiden höhern Triebe wesentlich dadurch, daß sie nicht auf die Befriedigung des individuellen Daseins gehen, sondern vielmehr auf die Unterwerfung des Selbst unter eine allgemeine Ordnung, auf die Hingebung des Individuums an andere Persönlichkeiten. Man darf sich auch hier nicht irre leiten lassen durch die Betrachtung, daß doch auch diese Triebe, wenn ihnen Genüge geschieht, die subjektive Befriedigung, und zwar eine höhere, innigere

*) Ganz anders freilich Spinoza, der im dritten Theile seiner Ethik nicht bloß die Affekte des Zornes, der Rachsucht, Eifersucht, des Ehrgeizes, der Wollust, Habsucht u. s. w., sondern auch die der Liebe, des Wohlwollens, Erbarmens, ja auch die verschiedenen Arten der beiden thätigen Affekte, der animositas und generositas, auf den Einen Grundtrieb, den appetitus uniuscujusque rei in suo esse perseverandi zurückführt. Dem unbefangenen Leser, der noch nicht gelernt hat dieß Medusenhaupt als das Urbild wissenschaftlicher Strenge zu verehren, wird der formelle, zum Theil unerträglich tautologische Charakter der Vermittelungen, durch welche Spinoza „more geometrico“ sein Ergebniß gewinnt, nicht entgehen. — Das Streben sein eignes Sein zu erhalten wird nun auch zur ersten und einzigen Grundlage der Tugend gemacht, P. IV, prop. XVIII. schol. — prop. XXII. coroll.; je mehr Einer seinen Nutzen zu suchen, d. h. sein Sein zu erhalten strebt und vermag, desto tugendhafter ist er, prop. XX. Denn die Tugend ist die Macht des Menschen, P. IV. defin. VIII; die Macht des Menschen aber wird allein durch das Wesen des Menschen, d. h. durch das Streben des Menschen in seinem Sein zu beharren, definirt.

als jene selbstischen Triebe, mit sich führen; sie führen eine innere Befriedigung mit sich, aber diese ist nicht ihr Zweck. —

Das Thier treibt sein Trieb mit unwillkürlicher Gewalt zu dem Objekt, in dem er seine Befriedigung findet; er bringt in ihm unmittelbar die Thätigkeit hervor, durch die es sich dieses Gegenstandes bemächtigt. Wäre es im menschlichen Leben mit der Wirksamkeit der Triebe eben so bewandt, so ließe sich bei der Mannichfaltigkeit der letztern und bei ihren verwickelteren Verhältnissen unter einander kein andres Ergebniß denken als ein verworrenes Gemisch der verschiedenartigsten Elemente und Richtungen, wüst und gestaltlos, ohne festen Vereinigungspunkt. Aber es ist ein Widerspruch, daß in einem persönlichen Wesen, welches sich selbst als Ich erfaßt hat, der Trieb die ihm entsprechende Thätigkeit unmittelbar hervorbringe. Hier ist das Verhältniß des Triebes zur Thätigkeit wesentlich ein durch den Willen vermitteltes. In dessen tiefen Grund müssen die von den Trieben ausgehenden Reizungen zur Thätigkeit hinabsteigen, um, sofern er sie aufnimmt, aus ihm wieder emporzusteigen als Triebfedern der wirklichen That, deren hervorbringende Ursache der Wille selbst ist. Er ist das Band, das diese Geister zusammenhält und ihrem Wirken eine gewisse Konsequenz, sei es im Guten oder im Bösen, giebt. Nur auf jene richtungs- und charakterlosen Menschen scheint dieß nicht zu passen, die, mit Fichte zu reden, in der That nicht eigentlich wollen, sondern immer durch einen blinden Hang sich stoßen und treiben lassen, die eben deßwegen auch kein eigentliches Bewußtsein haben, da sie ihre Vorstellungen nie selbstthätig hervorbringen, bestimmen und richten, sondern bloß einen langen Traum träumen, bestimmt durch den dunkeln Gang der Ideenassociation *). Und doch kann auch in diesen breiartigen Zustand seiner Seele Niemand gerathen,

*) Sittenlehre S. 178.

ohne seinen Willen selbst gleichsam preiszugeben durch sein eignes Thun, als dessen Folge und Fortsetzung jene zerflossene Existenz zu betrachten ist.

Es ist eine falsche Negativität der Moral, die, mit Strenge verfolgt, unausweichlich zum Manichäismus führen müßte, wenn eine ascetische Richtung derselben zur Vollkommenheit öfters die möglichste Schwächung und Unterdrückung aller menschlichen Triebe von nicht unmittelbar religiös-ethischer Bedeutung gerechnet hat *). Vielmehr vermögen wir die Gesundheit des menschlichen Lebens nur da zu erkennen, wo mit jenen höchsten Antrieben von unbedingter Bedeutung auch die übrigen, bedingten in ihrer wahrhaft naturgemäßen Lebendigkeit so zusammen sind, daß beide Ordnungen in zwiespaltloser Harmonie mit einander stehen. Zu dieser Harmonie gehört nun allerdings, daß die letztern Triebe und die aus ihnen hervorgehenden Bestrebungen zunächst sich den Antrieben, die aus Gewissen und Gottesbewußtsein entspringen, unbedingt unterwerfen, um dann in fortschreitender Entwickelung zu einer innigern positiven Vereinigung mit jenen Alles umfassenden und Alles heiligenden Mächten emporzusteigen, wie sie Paulus uns als Ziel vorhält 1 Kor. 10, 31. u. a. a. St. Hier ist durchaus nicht die Rede von einer bloßen Unterordnung des Geringern unter das Größere; mag eine solche geeignet sein, das Zusammenwirken der selbstischen, auf Endliches gerichteten Triebe zweckmäßig zu gestalten: zwischen dem Unbedingten und dem Bedingten besteht überall kein graduelles Verhältniß. Oder sollen wir glauben mit diesen dürftigen Kategorien auszureichen, wenn es gilt uns in Christo das Verhältniß dieser relativen Triebe zu seiner ununterbrochenen Gemeinschaft mit dem Vater anschaulich zu machen? Das Bewußt-

*) Das relative Recht, was die überwiegend negative Behandlungsweise dieser Triebe in Beziehung auf kranke Zustände des Menschen hat, wird im zweiten Bande erhellen.

sein dieser Gemeinschaft und der davon unzertrennliche Drang der heiligsten Liebe das menschliche Geschlecht in diese Gemeinschaft aufzunehmen ist das schlechthin bestimmende Princip seines Lebens, so daß kein natürlicher Impuls ihn zu einer Thätigkeit anzuregen vermochte, ohne von jenem göttlichen Princip ergriffen, durchdrungen und zum Organ angeeignet zu werden. Eben damit ist die höchste Aufgabe, die hier dem Menschen überhaupt gestellt ist, bezeichnet. —

Sind nun in der Gesammtheit dieser Triebe die wesentlichen Bezüge des Menschen zu den mannichfaltigen Gütern der Welt enthalten, so ergiebt sich auch aus dem Resultate unsrer Betrachtung über die Ordnung der Triebe, welches die wahre und vollkommene Ordnung unsers Verhältnisses zur Welt in dem Gebiet des geistigen und in dem des sinnlichen Lebens ist. Die Vollkommenheit dieses Verhältnisses kann den Menschen natürlich nicht loslösen von der Welt und ihren mannichfaltigen Interessen entfremden; sie kann nur darin bestehen, daß er im höchsten Sinne den Beruf erfüllt, der ihm von Anfang gegeben, Gen. 1, 26. 27, daß er, des göttlichen Ebenbildes theilhaftig und dadurch zur selbstbewußten Gemeinschaft mit Gott bestimmt, über die Welt herrscht und sie sich aneignet.

Zu dieser Herrschaft des Menschen über die Welt gehört nun nichts so sehr, als daß er selbst innerlich frei sei von der Welt. Frei sein von der Welt kann er aber nur, insofern er in einer über die Welt hinausliegenden Region, in der Gemeinschaft mit Gott, seine wahre Heimath gefunden hat. Auch hier gilt das Archimedische δός μοι ποῦ στῶ; um die weltlichen Dinge zu beherrschen, bedarf der Mensch eines davon unabhängigen, ihrer Bewegung entnommenen Standpunktes *). Damit

*) Den Anfang dieser Beherrschung der Welt durch innere Freiheit von der Welt drückt einfach und schön ein Voltairesches Wort (in

hat er das wahre ordnende Princip gewonnen für die Mannichfaltigkeit seiner Beziehungen zur Welt, den festen Grund, aus welchem nun von selbst das andere, positive Moment in dieser Beherrschung und Aneignung der Welt entspringt — einerseits das theoretische, daß sie dem Bewußtsein des Menschen vollkommen durchsichtig wird, um überall den darin waltenden und sich offenbarenden Gott zu erkennen, andrerseits das praktische, daß er durch seine eigene Thätigkeit die wirkliche Gestalt der Welt, soweit sie durch sein Wirken bedingt ist, in Einklang mit den göttlichen Ordnungen und Zwecken bildet. Das erst ist die wahre Beherrschung der Welt durch den Geist des Menschen; nur als Priester Gottes vermag er König der Natur zu sein *). Was sich dagegen heut zu Tage am lautesten als Beherrschung der Natur geltend macht, ihre äußerliche Bewältigung durch Eisenbahnen, Dampfmaschinen u. dergl., verträgt sich nicht allein mit der sklavischen Abhängigkeit von der Natur, sondern führt, wenn es darauf Anspruch macht für sich das Rechte und Ganze zu sein, geraden Weges zur höchsten Steigerung dieser Abhängigkeit.

Reißt nämlich der Mensch sich los von der ewigen Quelle seines Lebens, um sich selbst in seinem Fürsichsein zu besitzen und zu genießen, so verfällt er damit dem Widerspruch sich an die Güter dieser Welt verlieren zu müssen **). Was er in Freiheit

einer seiner Tragödien) aus: Je crains Dieu et n'ai point d'autre crainte.

*) Vgl. die schönen Bemerkungen über diesen Zusammenhang bei Sartorius a. a. O. 45 f. Neander, apost. Zeitalter S. 675 f.

**) Apol. Conf. Aug. art. de peccato orig.: aegra natura, quia non potest Deum timere et diligere, Deo credere, quaerit et amat carnalia (p. 54. ed. Rechenb.). Carnalia sind aber im Sinne der Apologie die Objekte nicht bloß der sinnlichen Begierde, sondern alles weltlichen und selbstischen Strebens. — Es ist ein bedeutsamer Zug in der Parabel vom verlornen Sohne, daß dieser, losgerissen vom Vater, dessen Knechte Brot die Fülle haben, in wüstem Weltleben und zuletzt in thierischem Genusse seine Befriedigung sucht, und den Mangel und das Verschmachten im Hunger findet.

sich aneignen, was er im Einklang mit der absoluten Bestimmung seines Daseins genießen und gebrauchen sollte, ohne sich davon fesseln zu lassen, 1 Kor. 6, 12. 7, 31. Phil. 4, 12, das wird jetzt Herr über ihn; die natürlichen Triebe seiner Seele werden, ihres wahren Mittelpunktes beraubt, aus dem Gleichmaß ihrer harmonischen Bewegung herausgerissen und zu wilden Begierden und Leidenschaften entzündet. Leidenschaft — mit diesem Ausdruck bezeichnet die Sprache diese gestörten Zustände, wie sie das Leben des Menschen in mehr oder minder auffallender Gestalt überall darbietet, und deutet dadurch sinnvoll an, daß der Mensch in der Sünde das freie, aktive Verhältniß zur Welt mit einem passiven, mit einer drückenden Abhängigkeit von den Dingen der Welt als Gegenständen seiner Begierde vertauscht *). Indem er, selbst abgewandt von Gott, die Dinge der Welt als solche, abgetrennt von der wesentlichen Beziehung auf Gott, seine heilige Liebe und Weisheit nicht mehr offenbarend — den κόσμος in dem Sinne, in welchem 1 Joh. 2, 15. der

*) Es ist, wie wir aus Ciceros Tuskulanischen Quästionen sehen — aus dem 17ten bis 21sten Kap. des vierten Buches, welches überhaupt viel feine Bemerkungen über den hier behandelten Gegenstand enthält —, unter den Stoikern und Peripatetikern darüber gestritten worden, ob die perturbationes animi — womit Cicero die πάθη der Griechischen Ethik übersetzt vgl. Kap. 5. — ganz auszurotten oder nur zu mäßigen seien. Wird nun freilich die aus Zeno beigebrachte Definition des πάθος zum Grunde gelegt — aversa a recta ratione contra naturam animi commotio —, so beantwortet sich die Frage von selbst zu Gunsten der Stoiker, denen wir demnach auch, wenn wir dieselbe auf unsern Begriff der Leidenschaft bezögen, würden beitreten müssen. Beschränken wir aber die Frage auf den motus animi als wesentliche Aeußerung des erregten Triebes, so ergiebt sich aus dem bisher Entwickelten, daß die wahre Ethik bei der peripatetischen Forderung des bloßen Maßhaltens allerdings auch nicht stehen bleiben kann. Hätte die Ethik über die natürlichen Triebe nichts sonst aufzustellen als diese Verneinung, so wäre auch auf ihrem eignen Boden gar nicht einzusehen, warum sie die Negation nicht durchführt bis zur Forderung nach möglichster Unterdrückung und Ausrottung dieser Triebe zu streben.

Ausdruck gebraucht ist *) — zu Gegenständen seines Strebens macht, verstrickt und verstockt sich dieses in ihnen; der Mensch meint sich ihrer zu bemächtigen, aber sie bemächtigen sich seiner.

So entsteht mit der Erregung der Selbstsucht zugleich überall in irgend einer besondern Richtung die Weltlust (*ἐπιθυμία τοῦ κόσμου*, 1 Joh. 2, 17., vgl. die *ἐπιθυμίαι κοσμικαί*, wie sich in ihnen die *ἀσέβεια*, die verneinende Seite der Selbstsucht, fortsetzt, Tit. 2, 12.), der entschiedene Gegensatz gegen die wahre Freiheit in der Aneignung und dem Gebrauch der weltlichen Dinge. Auch die Entstehung der einzelnen Thatsünde erscheint fast überall vermittelt durch irgend eine besondere Richtung der *ἐπιθυμία*, welche, zunächst noch außerhalb des wollenden Ichs in der niedern Lebenssphäre sich erhebend, dasselbe lockt und reizt sie sich anzueignen oder vielmehr sich ihr hinzugeben, so daß aus diesem Eingehen des Ichs, d. h. des Willens in die *ἐπιθυμία* die Sünde geboren wird (*ἕκαστος πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος. εἶτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν*. Jak. 1, 14. 15. vgl. Röm. 7, 7. 8). Diese Auffassung der Sünde als Weltlust, wie sie den Menschen rastlos umhertreibt und immer neue Begierden in ihm aufregt, drückt die Hebräische Sprache durch die Bezeichnung der Sünde mit רֶשַׁע und רַע aus, von den Stammwörtern רָשַׁע und רָעַע, welche beide den Grundbegriff: toben, unruhig sein, haben. —

Für die fortschreitende Entwickelung der Sünde aus ihrem eignen Princip heraus ist es im Wesentlichen gleichgültig, in welcher besondern Richtung der Weltlust die Selbstsucht sich verkörpert; jedes irdische Verhältniß, jedes auf Endliches gerichtete Interesse kann jenem Princip zum Material seiner Ver-

*) Vgl. die treffliche Auslegung der Stelle in Lückes Kommentar S. 176. 177.

wirklichung dienen; die Weltseligkeit ist in allen ihren Aesten und Zweigen das grade Widerspiel der Gottseligkeit, Jak. 4. 4. 1 Joh. 2, 15—17 *). Indessen ist es bei der eigenthümlichen, gottverwandten Geist und irdische Natürlichkeit vereinenden Stellung, welche dem Menschen auf der Stufenleiter der Weltwesen angewiesen ist, sehr begreiflich, daß unter den verschiedenen Gestaltungen der selbstischen Weltbegierde ihm besonders die sinnliche Lust gefährlich werden und in dem von jener beherrschten Leben sich am weitesten ausbreiten mußte. Diese geeinte Zweinatur, diese Dualität in der Einheit des menschlichen Wesens, wodurch dieses, wie schon Theodor von Mopsuestia erkannte **), als das Band des geschaffenen Universums und seiner verschiedenen Wesenheiten sich darstellt, ist gleichsam die verletzbarste, dem Angriff am meisten ausgesetzte Stelle für die Einheit auflösende Macht der Sünde. So erscheint die Entzweiung

*) Die schwierigen Ausdrücke dieses Johanneischen Ausspruches, welche auf den ersten Blick an Manichäismus mehr als bloß anzustreifen scheinen, lassen sich nach der obigen Feststellung des Begriffes κόσμος ganz streng festhalten. Was der Apostel unter dem πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ versteht, erläutert er selbst durch die darauf folgenden Beispiele; es sind die verschiedenen Richtungen der ἐπιθυμία, wie sie alle auf den κόσμος sich beziehen, ihm angehören. Von diesem Treiben insgesammt sagt Johannes, daß es nicht vom Vater stamme, sondern aus der Welt, nämlich insofern sie durch den Abfall des Menschen von Gott zur Selbstsucht für sein gestörtes Bewußtsein ihren stetigen Zusammenhang mit Gott verloren, insofern sie für ihn aufgehört hat zu sein, was sie an sich ist, manifestirendes Organ Gottes, Röm. 1, 20. Diese subjektive Aufhebung des Zusammenhanges der Welt mit Gott ist dem Begriffe nach das Vorangehende; nun erst, in ihrem Losgerissensein von Gott, erregen die weltlichen Dinge dem Menschen die falsche, leidenschaftliche Begierde in ihren mannichfaltigen Richtungen. Vgl. außer Lücke a. a. O. Frommanns Johanneischen Lehrbegriff S. 262 ff. — Zur Erläuterung dient besonders auch die Vergleichung mit der Stelle bei Jakobus Kap. 4. V. 1—4.

**) In einer von Nitzsch, System der christl. Lehre §. 89., aus Theodoret Quaest. XX. ad Genes. angeführten Stelle. Einen ähnlichen Gedanken hat Augustinus ad Orosium contra Priscill. et Origen. c. 10.

des Menschen mit Gott durch die Sünde überall, wenn gleich in sehr verschiedenen Graden und Beziehungen, zugleich als Entzweiung zwischen den beiden Seiten seines eignen Wesens. Fällt nämlich der Geist des Menschen ab von Gott, so fällt die Natur vom Geiste ab; will dieser nicht mehr in freier Hingebung Organ sein für Gott, so weigert sich auch jene ihm als Organ zu dienen. Wenn sonst die sinnliche Natur des Menschen jede vom erkennenden und wollenden Geiste ausgehende Bewegung bereitwillig aufnahm und mit Leichtigkeit fortpflanzte, so ist sie jetzt zu einer selbstständigen Macht dem Geiste gegenüber mit einem eignen Gesetz ihrer Wirksamkeit (dem *νόμος ἐν τοῖς μέλεσι*, Röm. 7, 23.), mit einem eignen, für sich bestehenden Zusammenhange ihrer Triebe und der Aeußerungen derselben geworden; so daß oft die höchsten Momente des geistigen Lebens, die edelsten Entschlüsse gar nicht mehr die Macht haben sich nach außen zu verbreiten, sich die sinnliche Seite des Lebens anzueignen, ihre schlimmen Gewohnheiten zu durchbrechen.

Im weitern Fortschritt dieser Zerrüttung tritt nun zwar an die Stelle dieses Streites zwischen Geist und Sinnlichkeit wieder eine Einheit, aber eine falsche, auf den Kopf gestellte, indem Wille und Verstand sich zu stets bereitwilligen ausführenden Organen für die Forderungen der sinnlichen Triebe und Begierden entwürdigen. Da indessen Wille und Verstand immer auf einen gewissen Zusammenhang der Lebensmomente dringen, die sinnliche Begierde dagegen auf augenblickliche Befriedigung, so können auch in dieser umgekehrten Ordnung häufige Reibungen zwischen beiden doch nicht ausbleiben, die dem Menschen, indem der entzügelte sinnliche Trieb das Feld zu behaupten pflegt, seinen elenden Sklavendienst in diesem Zustande von Zeit zu Zeit fühlbar machen.

In dieser angemaßten Herrschaft des sinnlichen Triebes entdeckt sich leicht eine zwiefache Richtung. Wir bezeichnen

die eine als positive Genußsucht, wie sie in Wollust und Schwelgerei aller Art, in unersättlichem Jagen nach augenblicklichen Befriedigungen der sinnlichen Lust sich offenbart. Eben dadurch, daß die Befriedigung der Begierden eine im Moment vorüberfliegende ist, erregt sie in deren Knechten das rastlose Treiben und die wüste Maßlosigkeit. Das sind die krampfhaften Anstrengungen des Lustdienstes, den sinnlichen Genuß, der ihm in jedem Augenblick entschwindet, festzuhalten, schon darum vergeblich, weil der Reiz des Genusses durch die Begierde bedingt ist, die doch im Genuß sofort erlischt. Die andre Grundrichtung ist die negative Genußsucht, die ihre Befriedigung darin findet sich ganz der Passivität zu überlassen. Daraus entspringen besonders die Sünden der thatenlosen Trägheit, der feigen Weichlichkeit und Schlaffheit.

Wenn nun hiernach diese vielgestaltige Weltlust der Selbstsucht die mannichfaltigen Stoffe zuführt, an denen sie sich fortschreitend entfaltet, so ist es doch grade dieser Zusammenhang zwischen Selbstsucht und Weltbegierde, welcher das menschlich Böse in seiner Entwickelung zum teuflisch Bösen, zur bewußten Selbstvergötterung und weiter zum brennenden Hasse gegen Gott und gegen alles geschaffene Dasein als solches hemmt und aufhält. Indem das Princip der Selbstsucht sich durch Vermittelung der Weltlust nach ihren mannichfaltigen Richtungen realisirt, werden ihm diese zugleich zur Verhüllung*); in diesem unablässigen Treiben und Jagen nach den einzelnen Gegenständen der Begierde wird das Ich nur selten es recht inne, daß es sich selbst zu seinem Götzen gemacht hat. Diese relative Bewußtlosigkeit

*) Auch die theologische Betrachtung des Bösen hat sich von dieser Verhüllung nicht selten täuschen lassen und sie für das Wesen der Sache selbst genommen, z. B. in der oben besprochenen Auffassung der Sünde als conversio a majori bono ad minus bonum, insofern sie unter letzterm nicht die kreatürliche Selbstheit, sondern die äußern Gegenstände der Begierde versteht.

der Kinder dieser Welt über das eigentliche Princip ihres Lebens begründet allerdings eine Milderung ihrer Schuld, welche dann erst ihren höchsten Gipfel ersteigt, wenn der Mensch durch die Hüllen des weltlichen Treibens hindurch den entsetzlichen Kern der Sünde, die Selbstsucht, erkennt, ohne nach der Zerstörung desselben in sich zu streben. Und hier ist es unter den verschiedenen Richtungen der Weltlust die unmittelbar auf sinnlichen Genuß gerichtete Begierde, deren Herrschaft vorzüglich geeignet ist jene Bewußtlosigkeit zu unterhalten, während die Leidenschaften des Geizes, der Herrschsucht, der Ehrsucht, des Hochmuthes ungleich dünnere Schleier sind, welche die finstre Gestalt der Selbstsucht nur leicht verhüllen. Indem jene, ganz im Augenblicke lebend, nur den eignen Genuß verfolgt, kommt sie mit den Rechten oder auch mit den gleichen Bestrebungen Anderer, so lange es ihr nur an Mitteln des Genusses nicht fehlt, nicht nothwendig in unmittelbaren Kampf, sondern erfreut sich wohl eher des gemeinsamen Treibens *). Diese dagegen sehen sich genöthigt, den gleichen Besitz in Andern zu negiren und ihm entgegenzuarbeiten, so daß sie dabei nicht bloß den Antrieben des Augenblickes folgen, sondern einen höhern und festern Standpunkt wählen zu plan-

*) Die Leidenschaften der Sinnlichkeit sind in der Regel gesellig, die der Herrschsucht, Ehrsucht, des Geizes, Hochmuthes, Hasses ungesellig. In aller Geselligkeit aber, auch in ihren verderbtesten Formen, liegt immer noch für den Menschen eine Gegenmacht gegen die Steigerung des sittlichen Verderbens bis zum äußersten Gipfel. Die Geselligkeit hat eine ausgleichende, nivellirende Macht gegenüber den höchsten sittlichen Erhebungen sowie den tiefsten Erniedrigungen. Sie strebt nach Durchschnitt und Mittelmaß; der Mensch, die seltnen Ausnahmen völlig fester und selbstständiger Charaktere abgerechnet, ist in der Einsamkeit immer besser oder schlimmer als in der Gesellschaft. — Bellarmin spannt jenen Unterschied bis zu der Behauptung: durch jene Leidenschaften werde der Mensch dem Thiere, durch diese den Dämonen ähnlich, lib. II. de statu peccati cap. 2. Ein ähnlicher Gedanke kommt in Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft vor S. 16—18. (zweite Aufl.)

mäßiger Umfassung und Beherrschung eines größern Ganzen. Wirkt die Selbstsucht als Mittelpunkt eines weitern Kreises, muß sie sich mannichfaltigerer Mittel bedienen, um ihre Absichten zu erreichen, so kommt sie dem Menschen, indem das Verhältniß des egoistischen Zweckes zu diesen Mitteln für ihn Gegenstand der Reflexion wird, als bestimmendes Princip seines Lebens deutlicher zum Bewußtsein*).

Dieses merkwürdige Verhältniß zeigt sich besonders im Geiz und in den verwandten Leidenschaften. Der Geiz ist zunächst auch Abhängigkeit von der bestimmenden Macht der Sinnlichkeit; aber diese bestimmende Macht ist hier indirekt geworden; nicht den sinnlichen Genuß selbst, sondern die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse des sinnlichen Lebens überhaupt macht der Geizige zum Gegenstande seiner leidenschaftlichen Anhänglichkeit. Es ist die Abhängigkeit einer feigen und furchtsamen Seele, die nicht den Muth hat den gegenwärtigen Augenblick zu ergreifen, sondern nur die Zukunft bedenkt und mit Aufopferung der Gegenwart sich diese zu sichern bemüht ist. Indem sie nun in diesem ängstlichen Bemühen ihren eigentlichen Zweck niemals in Besitz zu nehmen wagt, sondern sich immer mehr in die Mittel verstrickt, als wären sie ihr Zweck — so daß sie grade das, was sie für die Zukunft verhüten will, Mangel und Noth des sinnlichen Lebens, sich in jeder Gegenwart selbst

*) Und doch wenden sich die Menschen nach dem unzweideutigen Zeugniß der Erfahrung leichter von den Sünden der sinnlichen Lust zu einer Art Reue, als von den Sünden der Sucht nach Ehre, Hab und Gut, Herrschaft. — Dieß hat aber darin seinen Grund, daß von der großen Menge zu allen Zeiten das Treiben der Selbstsucht, so lange es sich nur in den Schranken einer gewissen Ehrbarkeit und äußern Gesetzlichkeit hält, gar nicht recht als Sünde erkannt wird. Die gewöhnliche Denkweise läßt sich eben von der Erscheinung gefangen nehmen; da ist es denn natürlich, daß die Sünden, in denen der Mensch sich unmittelbar herabwürdigt, ihn leichter demüthigen als die, in denen er sich selbst erhebt.

anthut —, verhüllt sich ihr Zweck auch dem Bewußtsein; die unmittelbare Macht der Sinnlichkeit, die materielle Decke des Egoismus, tritt zurück, und damit zugleich offenbart sich grade im Geiz die Selbstsucht in widrigster Nacktheit.

Aus dem hier dargelegten Verhältniß begreift sich die nicht seltene Erscheinung, daß Menschen, welche übrigens ganz von roher Sinnlichkeit beherrscht werden, öfters nicht bloß im Allgemeinen an Anderer Wohl und Weh gutmüthig theilnehmen, sondern unter Umständen sogar edelmüthiger Aufopferungen des eignen Interesses sich fähig zeigen. — Es liegt eine Wahrheit in Hamanns naiv ausgedrücktem Gedanken, daß die sinnliche Bedürftigkeit unsrer Natur uns erhalten habe, während höhere und leichtere Geister ohne Rettung gefallen seien *). In der That findet das Princip der Selbstsucht an der schweren irdischen Leiblichkeit eine hemmende Schranke, von der es gehindert wird seine finstre dämonische Tiefe im diesseitigen Leben des Menschen ganz zu enthüllen. Ist die Selbstsucht ein feines, geistiges Gift, so erhält es hier gleichsam einen Zusatz grober, irdischer Stoffe, der den Proceß seiner Verbreitung durch alle Adern und Nerven des innern Lebens aufhält und erschwert. Vermöge dieser seiner sinnlichen Natur befindet sich der Mensch in einer vielfach verzweigten Abhängigkeit von Seinesgleichen und von der äußern Natur, und eben diese Abhängigkeit läßt das Princip der innern Isolirung nicht zu der durchgreifenden Entschiedenheit gelangen, die es auf anders gebildeten Stufen der Weltwesen zu offenbaren vermag. Die Macht des Bösen, die bei vollkräftiger und vollkommen bewußter Koncentration den Menschen, der sich ihr hingegeben, in den Abgrund rettungslosen Verderbens hinabstürzen würde, wird im fortwährenden Drange des vielbedürftigen sinnlichen Lebens gezwungen, sich in die un-

*) Werke Bd. 1, S. 148.

endliche Mannichfaltigkeit einzelner verkehrter und nichtiger Bestrebungen zu zersplittern. Und so hält dieselbe schwache Sinnlichkeit, die der beharrlichen, immer sich gleich bleibenden Vereinigung aller Kräfte des Menschen im Guten hemmend entgegentritt, ihn nicht minder von dem energischen Sichzusammennehmen im Bösen zurück.

Auf demselben Grunde beruht es, daß in Menschen, deren ganzes Leben ein Bild der tiefsten sittlichen Zerrüttung zeigt, sich zuweilen ein Rest des Guten grade in diejenigen sittlichen Lebensgebiete gerettet hat, welche sich unmittelbar an die sinnliche Seite unsers Wesens anschließen, namentlich in das Gebiet des Familienlebens. Nach außen jeder Ungerechtigkeit, jedes Frevels fähig, üben sie gegen die Ihrigen nicht selten eine sich selbst vergessende Liebe, eine aufopfernde Treue. Allerdings haben solche Erscheinungen nur einen sehr untergeordneten sittlichen Werth; die Familie ist dem Menschen hier im Grunde nur ein erweitertes Ich; aber immer ist doch darin ein ethisches Moment anzuerkennen, daß er dadurch zu einer Erweiterung seines Ichs (welche, um dieß zur Verhütung eines Mißverständnisses zu bemerken, in der sinnlichen Geschlechtsliebe an sich noch nicht liegt) getrieben wird, zu einer solchen Erweiterung, die ihn in einzelnen Handlungen sein selbstisches Interesse der Theilnahme an dem Wohl Anderer wirklich unterzuordnen bewegt. So setzt auch hier die sinnliche Natur des Menschen der Vollendung des sittlichen Verderbens eine Schranke entgegen, die denn zugleich wieder ein Anknüpfungspunkt für die Wiederherstellung ist.

Indem das Geschöpf sich durch die Selbstsucht und Weltlust losreißt von Gott, fällt es mit seinem ganzen Dasein unmittelbar der Unwahrheit anheim. Wahrheit im höhern, realen Sinne des Wortes hat das Leben des persönlichen Geschöpfes nur, wenn es sich in der stetigen Gemeinschaft mit Gott

entfaltet; denn nur dann ist es mit sich selbst, d. h. seine thatsächliche Wirklichkeit mit seiner Idee, im Einklang — ein Gedanke, der in dem Evangelium und den Briefen des Johannes in mannichfachen Formen ausgesprochen wird, besonders darin, daß das εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας und das εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ als wesentlich gleichbedeutende Bezeichnungen gebraucht werden, vgl. Joh. 18, 37. 1 Joh. 3, 19. mit Joh. 8, 47. 1 Joh. 4, 4. 6. Es bleibt durchaus etwas Widersinniges, wenn es gleich unzähligemal wirklich wird, daß ein geschaffenes, also seinem Dasein nach schlechthin abhängiges Wesen in sich selbst das Centrum seines Lebens sucht. Und wie groß und gewaltig immer ein Menschenleben erscheinen mag, welches das Princip der Selbstsucht in sich zur entschiedenen Herrschaft erhoben hat, es ist doch nur eine große Lüge, ein in sich selbst Zerspaltenes und Widersprechendes, welches sich den Schein eines Festen, Ganzen giebt. Auch kann sich ein solches Leben dem Innewerden seiner eignen Unwahrheit niemals ganz entziehen. Denn die Befriedigung, die es für sich selbst in irgend einer Richtung der Weltlust sucht, vermag es nimmermehr zu finden, und so wird sein selbstisches Streben zu einem verzehrenden Tantalischen Durst. Die Selbstsucht ist zugleich der tiefste Selbstbetrug; aus der Gemeinschaft mit Gott, in der allein der Quell wahrer Befriedigung für den Menschen strömt, läßt er sich herauslocken durch die Vorspiegelung einer eigenmächtigen Befriedigung in der Absonderung von Gott und verfällt damit dem peinvollen Loose, rastlos einem Ziele nachjagen zu müssen, welches immer vor ihm flieht. Indem er sich zu einer vollkommenen Selbstständigkeit zu erheben und ganz in sich selbst zu ruhen meinte, findet er sich in einen tiefen quälenden Widerspruch seines ganzen Daseins verstrickt. — Demgemäß wird denn auch in der heiligen Schrift die Sünde vielfach unter dem Gesichtspunkt der Täuschung und des Betruges dargestellt, z. B. Hebr. 3, 13. Röm. 7, 11. Genes. 3, 13.

1 Tim. 2, 14. 2 Kor. 11, 3. Röm. 1, 27. Apokal. 12, 9. 13, 14. Am bedeutungsvollsten ist hier der Ausspruch Christi selbst, in welchem er den Teufel, nachdem er ihn als den Urheber boshaften Strebens und mörderischen Hasses im Menschengeschlecht dargestellt, als Lügner und Vater der Lüge bezeichnet, Joh. 8, 44. Vgl. 2 Thess. 2, 9. 10. 1 Joh. 2, 22. die Charakteristik des *ἀντικείμενος*, *ἀντίχριστος*.

Wenn hiermit anerkannt ist, daß die Sünde wesentlich den täuschenden Schein an sich hat, indem sie dem Menschen unablässig eine Befriedigung vorspiegelt, die sie ihm nimmer gewähren kann *), so müssen wir uns ausdrücklich gegen die Vorstellung verwahren, als werde dadurch die Schuld der Sünde verringert oder wohl gar aufgehoben, indem sie nur zu Stande komme durch Vermittelung des Irrthums, der für ein Wesen von eingeschränkter Erkenntniß unvermeidlich sei **). Nicht darin besteht ja die Täuschung, daß das Böse für das sittlich Gute selbst genommen wird, sondern darin, daß der Mensch in der Sünde fälschlich die höchste Befriedigung für sich zu finden meint. Die höchste Aufgabe für den Menschen ist aber keineswegs, seine Befriedigung zu suchen, sondern in der Ge-

*) Der hebräische Sprachgebrauch deutet auf diese Seite der Sünde, indem er den Sünder אֱוִיל, die Sünde נְבָלָה nennt. Nägelsbach vergleicht mit letzterer Bezeichnung den griechischen Begriff der *ἄτη*, Homerische Theologie S. 271. Daß auch als ursprüngliche Bedeutung von *ἁμαρτάνειν* das Verfehlen des Zieles anzunehmen ist, wurde schon oben bemerkt (S. 118).

**) Diese Betrachtungsweise der Sünde hat besonders Töllner geltend gemacht, Theol. Untersuchungen, St. 1, Abhandl. IV. Von der Freude aus den bösen Handlungen. St. 2, Abhandl. IV. Von der Erbsünde. Abh. V. Die Güte der menschlichen Natur. Wie in den ersten Sätzen der letzten Abhandlung die eudämonistischen Grundsätze dieser Ansicht mit der unbefangensten Offenheit dargelegt werden, so muß die zweite Abhandlung besonders einleuchtend machen, wie zerstörend die Folgesätze dieser Theorie für den Glauben an Gottes Heiligkeit sind.

meinschaft Gottes und in der Uebereinstimmung mit seinem heiligen Willen zu leben.

Hiermit erledigt sich denn auch von selbst jene philanthropische Ansicht von der Sünde, welche sich dieselbe daraus erklärt, daß der Mensch das Angenehme dem Guten vorziehe, was wegen des ihm einwohnenden Verlangens nach Glückseligkeit nicht sehr zu verwundern sei. Es ist dagegen einfach zu sagen, daß es eben das Wesen des Egoismus ist, die Glückseligkeit dieses einzelnen Ichs zum höchsten Zweck zu erheben, statt sie der heiligen Nothwendigkeit des göttlichen Willens schlechterdings unterzuordnen. Ein solch verkehrtes Princip muß eben auch schon irgendwie Raum gewonnen haben im menschlichen Herzen, wenn ihm die Täuschung widerfahren soll, daß es in sich selbst die vollkommene Befriedigung besitzen könne. Sonst würde es wissen, daß es sich selbst nur finden kann, wenn es nicht sich, sondern Gott sucht. Namentlich bei manchen besondern Gestalten der Sünde, wie bei Geiz, Haß, Neid, Rachsucht, ist es selbst schon ein Phänomen der unnatürlichsten Verkehrung, daß das Herz in ihrer Knechtschaft eine leidenschaftliche Befriedigung zu finden vermag; so daß hier besonders offenbar wird, wie die Erklärung aus dieser Neigung zu angenehmen Empfindungen nur eine Erklärung der Sünde aus der Sünde ist.

Wie nun die Selbstsucht hiernach nicht aus dem täuschenden Schein entsprungen ist, so ist natürlich die Hoffnung derer nur schlecht begründet, welche sich vorstellen, dieser Schein als ein in sich nichtiger könne ja unmöglich von unvergänglicher Dauer sein, sondern müsse dem bethörten Menschen irgendwann in seiner Nichtigkeit offenbar werden, d. h. verschwinden, und so mit ihm zugleich die Sünde. Diese allzu bequeme Erlösungstheorie, nach welcher sich die Befreiung des Menschen von der Gewalt der Sünde ganz von selbst macht, verdankt ihre Entstehung entweder einer dürftigen und schwächlichen Auffassung der

Sünde oder jener ganz überschwenglichen Vorstellung von der Macht des Denkens über die Neigung und den Willen, in der schon Spinoza befangen war, und mit der sich heut zu Tage viele Jünger der logischen Philosophie über sich selbst und über ihr wahres Bedürfniß täuschen. Eine tiefere Erforschung des Wesens der Sünde und eine gründlichere Erwägung des Verhältnisses zwischen Wille und Erkenntniß überzeugt uns, daß überhaupt kein Denken und Erkennen für sich allein die Macht hat, den Menschen von der Gewalt der Sünde zu befreien*) — so daß, wenn nur erst richtige und deutliche Begriffe vom Wesen des Guten und des Bösen im Verstande wären, der Wille von selbst ihnen folgte —, am wenigsten aber ein solches rein negatives Erkennen des Nichtigen und Widersprechenden in allem Bösen, womit ja noch keinesweges die Erkenntniß der positiven Wahrheit gegeben ist; und wer nicht vor der tiefen Entzweiung des menschlichen Lebens, ungehorsam dem Delphischen Spruch: *γνῶθι σεαυτόν*! furchtsam das Auge verschließt, der wird wissen, wie oft ein deutliches Bewußtsein von dem innern Elende der Sünde und von der Nichtigkeit ihrer Vorspiegelungen zusammen ist mit der beharrlichen Fortsetzung des Sündigens in einer bestimmten Richtung. Andrerseits ist gar kein Grund vorhanden zu zweifeln, daß der von Gott abgekehrte Wille auch in allen künftigen Zuständen des menschlichen Daseins die Macht behaupten wird, wenn an irgend einem Wendepunkt, z. B. im Tode, eine bestimmte Form der Selbstbelügung nothwendig in sich zerbricht (1 Joh. 2, 17.), immer neue Formen

*) Womit auch Joh. 8, 32. nicht im Widerspruch steht; denn das Erkennen der Wahrheit, welches dort als das freimachende bezeichnet wird, hat das *μένειν ἐν τῷ λόγῳ τοῦ Ἰησοῦ*, das *ἀληθῶς μαθητὴν αὐτοῦ εἶναι* zu seiner Voraussetzung. Aber das bloße Denken der Freiheit in ihrer vernünftigen Nothwendigkeit ist von dem wirklichen Freiwerden noch unendlich weit entfernt; dazu gehört noch etwas Anders als menschliche Gedanken.

derselben zu erzeugen. Denn wollen wir unser sittliches Bewußtsein nicht Lügen strafen, so muß uns dieses feststehen: der täuschende Schein in diesem ethischen Gebiet entspringt aus der Verkehrung des Willens, nicht die Verkehrung des Willens aus dem täuschenden Schein. Hat der Mensch sich erst jenem grundverkehrten Princip ergeben, seine eigene Glückseligkeit zum unbedingten Zweck aller seiner Bestrebungen zu machen, so muß ihm aus dieser faulen Wurzel eine Fülle der verderbtesten Vorstellungen von dem Wesen menschlicher Glückseligkeit erwachsen. —

Ist aber die Selbstsucht schon unmittelbar Selbstbelügung, so erzeugt sie zugleich nothwendig die Lüge gegen Andre, den bewußten Frevel an dem Rechte des Mitmenschen, im Verkehr mit uns es mit uns selbst zu thun zu haben und nicht mit einem Gebilde unsrer Willkür, das wir ihm vorhalten. Der Selbstsüchtige, der über dem besondern Interesse seines Ichs nichts Höheres und Allgemeineres praktisch anerkennt, muß bald genug erfahren, daß ihn diese Sinnesart nicht bloß mit denen, die gegen ihn selbst das gleiche Verfahren anwenden, sondern auch mit Solchen, welche ihr Verhalten gegen Andere nach dem Grundsatz der Gerechtigkeit einzurichten streben, überdieß auch mit den Ordnungen des gemeinsamen Lebens in immerwährende Verwickelungen stürzt. Der Mensch isolirt sich in der Sünde und bedarf doch tausendfach der Gemeinschaft mit Andern. Dieser Gemeinschaft und ihrer Vortheile würde er sich selbst vielfach berauben, wenn er jenes Princip der Isolirung überall ganz offen darlegte. Dadurch sieht er sich genöthigt die wirkliche Beschaffenheit seiner Gesinnungen und Handlungen zunächst etwa in einzelnen Beziehungen, dann wohl auch im Ganzen und Großen hinter allerlei täuschende Masken zu verbergen. Wir dürfen diesen Zusammenhang als einen allgemeinen bezeichnen; denn wie oft wir auch die entschiedene Selbstsucht, wo sie einen gesicherten, unabhängigen Zustand des äußern Lebens im Hinterhalte

hat, mit der offnen Darlegung ihrer verabscheuungswürdigen Gesinnungen prahlen sehen, so wartet sie doch im Grunde nur auf die Versuchung durch irgend eine Gefährdung ihrer Zwecke, um sich sogleich in undurchdringliche Schleier zu hüllen.

So setzt der Proceß der Trennung und Isolirung, welcher mit der selbstsüchtigen Weltlust begann, in der Lüge sich fort, indem nun der Mensch nicht bloß nicht für Andere handeln und wirken, sondern auch nicht mehr für sie dasein will als Gegenstand ihrer Erkenntniß. Ja so gewaltig wird der einmal aufgereizte verkehrte Trieb, daß die Lüge, ursprünglich das Kind selbstsüchtiger Bestrebung, sich im weitern Fortschritt ihrer eignen Entwickelung häufig von der Mutter ganz losreißt, daß sie auch da angetroffen wird, wo sie gar nicht mit irgend einem besondern Interesse der Selbstsucht zusammenhängt, wo nur die frevelhafte Lust an der Täuschung Anderer sie erzeugen konnte. Es wird auf diesem Wege dem Lügner wie zur andern Natur, mit der heiligen Gabe der Rede ein entsetzliches Spiel zu treiben, und indem er so Wesen und Erscheinung in seinem eignen Leben gänzlich auseinander reißt, wird ihm allmälig alle Wirklichkeit zum Unding und Gespenst, so daß er am Ende selbst nicht mehr zu unterscheiden vermag, was in seinem Leben Lüge und was Wahrheit ist.

Die Lüge, die nicht mehr aus Eigennutz, sondern aus Lust an der Täuschung Andrer entspringt, führt uns zu einem neuen Entwickelungstriebe aus der Wurzel der Selbstsucht, welcher mit dem Hochmuth beginnt und im Hasse sich vollendet. Denn wo die Lüge jenen Charakter annimmt, da hat sie zu ihrer Quelle die hochmüthige Selbstbefriedigung des Lügners im Bewußtsein seiner Ueberlegenheit über den Irregeführten. Dieß Bewußtsein

verschafft er sich eben dadurch, daß er den Andern zum Spiele seiner Willkür macht.

Der Hochmuth ist die nackteste Gestalt der Selbstsucht. Nicht bloß in der Weltlust und der eigennützigen Lüge erscheint sie noch verhüllt, sondern auch auf den weitern Stufen dieser Entwickelung, in Ungerechtigkeit und Haß, dient ihr der Krieg der besondern Interessen und die leidenschaftliche Erregtheit durch irgend eine von dem Gegenstande des Hasses ausgehende Hemmung gewissermaßen zur Decke. Im Hochmuth macht sich das Princip der isolirenden Selbstsucht als solches förmlich geltend. Darum aber bezeichnen wir ihn dennoch als die erste Stufe in dieser Entwickelung, weil ein feindliches Eingreifen in die Sphären anderer Persönlichkeiten, worin offenbar eine gesteigerte Energie der Selbstsucht sich bethätigt, in ihm unmittelbar nicht liegt, sondern vielmehr eine erträumte Befriedigung in sich selbst. Hier wird der Mensch nicht durch ein unruhiges Begehren und Streben aus sich selbst herausgetrieben und an irgend ein Objekt gebunden, sondern in einsamer Abgeschlossenheit dünkt er sich selbst genug. Er versenkt sich in den Genuß und die Bewunderung seiner selbst; statt sich als ein einzelnes Glied im Ganzen zu erkennen und durch die demüthige Anschließung an Andere sich selbst und zugleich diese Andern zu ergänzen, maßt er sich an schlechthin für sich ein Ganzes zu sein.

Dabei kann es geschehen und geschieht auch fast immer, daß der Hochmüthige in diese sich spreizende Eigenheit irgend einen besondern Besitz mit hereinzieht, um ihn als den einzig werthvollen geltend zu machen. Ist dieser Besitz von niederer Art, der Aeußerlichkeit und dem natürlichen Leben angehörig, wie in dem Stolz auf Reichthum, auf hohen Rang, in dem Standesstolz — sofern solcher Stolz zum Princip der verachtenden Ausschließung des Andern wird, denn nur dadurch ist er Hochmuth —, so scheint hier der Hochmuth nur durch die ausschweifendste

Verblendung des Egoismus sich das Dürftige und Geringe der objektiven Grundlage, auf die er sich stützt, verbergen zu können. Und doch läßt es sich bei der äußern Abgeschlossenheit dieser Besitzthümer noch eher begreifen, wie der Einzelne dazu kommt sie zum Mittel eines exklusiven Selbstgefühls zu machen. Je höher und innerlicher dagegen die Güter sind, deren Besitz dem Hochmüthigen zu dieser einsamen Verherrlichung seines eignen Ichs dienen muß, desto tiefer ist die Verkehrtheit, weil sie mit der Natur der Sachen in desto härterm Widerstreit steht. Dahin gehört zuerst der Wissensstolz, wie er bei dem Einen mehr die materielle Erudition, bei dem Andern mehr die Form des Wissens zu seiner Grundlage macht. Ihm steht gegenüber der Stolz auf praktische Wirksamkeit in der Welt, auf Macht und Einfluß. Schlimmer als beide ist der Tugendstolz, die Selbstgerechtigkeit, jene tiefe Verblendung des Menschen, die ihn verleitet sich in seiner vermeintlichen Vortrefflichkeit zu bespiegeln und seine sittlichen Leistungen für vollkommen genügend den göttlichen Forderungen zu halten. Seinen Gipfel ersteigt der Hochmuth in dieser Richtung als geistlicher Stolz, welcher dem, was seiner Bestimmung nach das schlechthin Allgemeine ist, eine partikuläre Bedeutung zu geben sucht und sich darum mit Vorliebe auf allerlei Apartes und ganz Absonderliches im Gebiet der Religion, woran sich die Einbildung einer ausschließenden Bevorzugung nähren kann, zu werfen pflegt. Das Gift des Hochmuthes muß hier um so zerstörender wirken, je greller der Widerspruch ist zwischen ihm und dem Wesen der Frömmigkeit, je mächtigere Antriebe zur Demuth und Selbstvergessenheit im Bewußtsein des Verhältnisses zu Gott liegen. Es ist ein merkwürdiges Zeugniß, wie tief die Neigung zum Eigendünkel und Hochmuth im menschlichen Herzen wurzelt, wie sie sich, während alle ihre heraustretenden Schößlinge abgebrochen werden, im Innersten heimlich zu behaupten vermag, daß selbst ein Gemüth, in

dem wahre Frömmigkeit keimt, der Gefahr nicht entnommen ist, die schlimme Saat des geistlichen Stolzes in sich aufschießen und jenen Keim allmälig ersticken zu lassen.

Man würde übrigens die Natur des Hochmuthes gänzlich verkennen, wenn man seinen Grund in einer maßlosen Werthschätzung des Gegenstandes, welchen er in sein Interesse zieht, suchen wollte. In diesem Falle müßte die wahre Frömmigkeit zum Hochmuth führen; denn sie ist nur da, wo das Verhältniß zu Gott in seinem unbedingten Werth anerkannt wird. Der Hochmuth ist nicht eine leidenschaftliche Hingebung an die Dinge, in der die Selbstsucht, so zu sagen, indirekt wird und dadurch dem Bewußtsein sich mehr entzieht, sondern ein starres, unmittelbares Festhalten an dem eignen Ich. Dadurch unterscheidet sich der Hochmuth bestimmt von der Weltlust, auch wo er mit ihr in den Gegenständen, mit denen er sich brüstet, zusammentrifft. In der Weltlust identificirt das Ich sich mit den Dingen, im Hochmuth identificirt es die Dinge mit sich. Nicht an sich sind dem Hochmüthigen diese Güter von dem höchsten Werth, sondern nur insofern und weil er sie hat. Die Geltung, die er für seine Subjektivität in Anspruch nimmt, beruht nicht auf der Meinung von der Vortrefflichkeit und Erhabenheit der Sache, in die er sein Interesse legt, sondern diese Meinung beruht umgekehrt auf der ausschließenden Geltung, die der Hochmüthige für seine Subjektivität in Anspruch nimmt. Mit der Anerkennung und Bewunderung derselben Sache in Andern giebt er sich nicht ab, und könnte er sich jener irgend einmal gar nicht entziehen, so würde sie nur die feindseligen Regungen des Neides in ihm wecken.

Darum führt die Konsequenz des Hochmuthes einen im Bösen energischen Geist wohl zu der Maxime, sich durchaus nicht an einen bestimmten Inhalt zu heften, sondern von jedem nach Bedürfniß der Umstände mit Leichtigkeit abzulassen, um nur überall seine formelle Willkür geltend zu machen. Sein Ich, sein

Wille soll herrschen, und Niemand soll ihn an einem bestimmten Zweck festhalten können. So entspringt aus dem Hochmuth, indem er aus seiner Verschlossenheit heraustritt und gegen seine Umgebungen gleichsam die Offensive ergreift, die tyrannische Herrschsucht, mit der wir hiernach jenen naturgemäßen Drang des gewaltigen Geistes, die Menschen im Namen eines großen, objektiven Zweckes zu beherrschen, nicht verwechseln dürfen. Mehr in verneinender Form erscheint dieselbe Grundrichtung des verkehrten Willens als Eigensinn, in welchem das Ich es sich zur Aufgabe macht, gegenüber der Zumuthung, sich einem andern Willen oder einer allgemeinen Ordnung unterzuordnen, seine formelle Selbstständigkeit als solche zu behaupten. —

Es giebt eine zarte, innerliche Gerechtigkeit, die nur aus dem Bestreben, nach der Regel der selbstverläugnenden Liebe mit den Menschen zu verkehren, entspringen kann. Wer gründlich erkannt hat, wie tief im Menschen die Selbstsucht wurzelt, nicht bloß seinen Willen zerrüttend, sondern auch sein Urtheil verfälschend, der weiß auch, wie sehr er bei jedem Zusammenstoß seiner Ansprüche mit fremden den Sophisten im eignen Herzen zu fürchten hat, der nur scharfsichtig ist für die eignen Rechte, aber blöde die des Andern zu erkennen. Um in solchen Verwickelungen mit Andern wirklich gerecht zu sein, muß man durchaus mehr als gerecht sein wollen. Eine genauere Untersuchung dieser feinern Gerechtigkeit wird Jedem zeigen, daß sie die Phantasie der Liebe voraussetzt, die die Kunst versteht sich auf den fremden Standpunkt zu versetzen.

Aber wo diese unmittelbar in der Liebe wurzelnde Gerechtigkeit fehlt, trifft man doch oft ein Gefühl der Achtung vor den entschiedenen Rechten des Andern, soweit sie dem roheren sittlichen Sinn erkennbar sind. Menschen, die sich übrigens ganz von den Antrieben der Selbstsucht beherrschen lassen, scheuen sich doch die

Pflichten der Gerechtigkeit gegen ihre Mitmenschen mit Bewußtsein zu verletzen. Selbst dem Hochmüthigen gilt ein bestimmtes Recht dessen, den er verachtet, oft noch für eine Schranke, die er sich verpflichtet fühlt zu achten. Darum ist es als eine gesteigerte Entwickelung des selbstsüchtigen Princips anzusehen, wenn auch diese Schranke von ihm durchbrochen wird, wenn die Ungerechtigkeit sich jeden Eingriff in die Rechte Andrer erlaubt, den nur die Klugheit gestattet. — Das Unternehmen der französischen Revolution, die Vorspiegelung heutiger Volksverführer, die äußern Verhältnisse aller Menschen auf den Fuß der Gleichheit zu setzen, erkennt jeder Besonnene leicht als einen wahnsinnigen Einfall, ebenso entblößt von vernünftiger Nothwendigkeit wie von praktischer Ausführbarkeit; aber es giebt über der aus der Natur des menschlichen Lebens entspringenden Ungleichheit eine Gleichheit, an der Jeder auf seine Weise Antheil hat. Jeder kann von jedem Andern fordern, daß er die bestimmten Rechte, die ihm als persönlichem Individuum in der Gemeinschaft zustehen, mag nun übrigens seine Stellung in derselben eine beschränkte oder weitumfassende sein, unangetastet lasse. Und diese Forderung, die wesentliche Gleichheit im praktischen Gebiet wenigstens negativ zu achten, ist es, die die Ungerechtigkeit verletzt. Sich selbst setzt hier der Einzelne als schrankenlos berechtigt, alle Andern sich gegenüber als rechtlos, sich als Person, alle Andern als Sachen. Sie Alle — das ist die Maxime, die der Ungerechte thatsächlich geltend macht — sollen an das Gesetz gebunden sein, und wehe ihnen, wenn sie irgend einem Anspruch, zu dem er sich durch diese Ordnung des gemeinsamen Lebens berechtigt findet, zu nahe treten wollten! er aber soll vom Gesetz ausgenommen und Niemandem etwas schuldig sein. Daher die tiefe Empörung, mit der der Mensch die selbstische Ungerechtigkeit eines Andern gegen ihn zu empfinden pflegt. Und gewiß ist sie, ganz abgesehen von eigner Beeinträchtigung, dieser sittlichen Em-

störung vollkommen würdig; die Gleichgültigkeit gegen fremdes Recht ist eine der widrigsten Gestaltungen der Selbstsucht. —

In derselben Richtung fortschreitend offenbart die Selbstsucht sich weiter als zerstörender Haß. Beherrscht einmal das Princip der Selbstsucht entschieden das Leben des Menschen, so braucht dem selbstsüchtigen Streben nur eine hinlänglich starke Hemmung durch Andere entgegenzutreten, um in ihm den Haß zu entzünden. Der Haß ist nichts Anders als die durch Widerstand zur positiven Verneinung anderer Persönlichkeiten aufgereizte Selbstsucht. Die ungerechte Gesinnung gönnt dem Andern noch das Gute, soweit es nicht die eignen Bestrebungen durchkreuzt; der Haß wünscht ihm das Böse. — Dabei wird sich die Grundlage der Selbstsucht bald mehr in der Richtung der Genußsucht und des Eigennutzes, bald mehr in der des Hochmuthes verrathen. Wenn nach Kants Bemerkung *) jeder Wohlthäter sich auf den im menschlichen Herzen schlummernden Hang zum Widerwillen gegen den, dem man Verbindlichkeiten schuldig ist, gefaßt machen soll, so ist dieser Widerwille eben so der positiv gewordene Undank der Selbstsucht wie der Haß überhaupt die positiv gewordene Ungerechtigkeit. Seine Quelle ist nun bald die eine, bald die andre jener beiden Richtungen. Dem Einen ist der Wohlthäter zuwider, weil er ihn an Verbindlichkeiten erinnert, die seiner Trägheit oder seinem Eigennutz lästig sind, dem Andern, weil er ihm das Gefühl einer gewissen Demüthigung erregt. —

Die erste Stufe in dieser Entwickelung des Hasses aus der Selbstsucht nehmen die verschiedenen Formen der Sünde ein, in welchen die selbstische Reizbarkeit des Individuums zur Erscheinung kommt. Dahin gehören Jähzorn, Unverträglichkeit, Rachsucht, Unversöhnlichkeit. Auf dem Gipfel dieser Entwickelung

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 29. (zweite Aufl.)

offenbart sich dann der Haß in Früchten, die den bittern Geschmack der Wurzel vollständig wiedergeben, in Neid, Schadenfreude, in Tücke und Grausamkeit.

Um uns aber diesen Hervorgang des Hasses aus der Selbstsucht in seiner vollen Bestimmtheit deutlich zu machen, dürfen wir die eigenthümliche Natur unsers irdischen Lebens nicht aus den Augen lassen. Den Gütern desselben, wie sie die Welt zu Gegenständen ihres leidenschaftlichen Begehrens macht — Reichthum, sinnlicher Genuß, äußere Ehre, Macht und Einfluß —, ist im Allgemeinen dieses eigen, daß ihr Besitz, soweit er dem Einen zu Theil wird, den Andern ausschließt. Eben damit bieten sie der selbstsüchtigen Gesinnung den geeigneten Stoff dar, an dem der in ihr verborgene Funke des Hasses zur hellen Flamme emporlodert, an dem diese Flamme sich über alle Gebiete des menschlichen Lebens ausbreitet. Ist einmal in einer jener Richtungen die leidenschaftliche Begierde in uns entzündet, so sehen wir uns auch genöthigt Andere zu verdrängen, um uns selbst in Besitz zu setzen. Und so verwickeln wir uns mit den Ansprüchen andrer Einzelner in immer neue und in immer härtere Kollisionen, an denen der Haß im Herzen sich nährt und befestigt.

Zuweilen scheint jedoch die entschiedenste Selbstsucht vom wirklichen Hasse auch bei entgegentretendem Widerstande so fern zu sein, daß sie ihn vielmehr bestimmt ausschließt. Wer kennt nicht jene egoistische Genußsucht, welche, um in der Behaglichkeit des Daseins nicht gestört zu werden, nichts so sehr scheut, als mit Andern in die Verwickelungen leidenschaftlichen Hasses zu gerathen, welche darum, klug genug, um die Unvermeidlichkeit wechselseitiger Hemmungen im geselligen Leben einzusehen, gegen solche Hemmungen ihrer Interessen eine gewisse Duldung unter dem leitenden Grundsatze: leben und leben lassen, ausübt? Aber auch wo die Selbstsucht ihre höchste Meisterschaft erreicht, die das ganze Leben in mathematische Berechnung verwandelt und völlig

gleichgültig gegen das Heil der Menschen diese nur als Werkzeuge ihrer eigennützigen, herrschsüchtigen, ehrgeizigen Pläne kennt, sehen wir sie die Regungen leidenschaftlichen Hasses nicht selten als störend und irreleitend in der Verfolgung dieser Pläne mit Festigkeit abweisen; ja so groß sind vielleicht ihre Berechnungen angelegt, so weitumfassend ihre Bestrebungen, daß es ihr nicht der Mühe werth dünkt, dem leidenschaftlichen Hasse gegen eine einzelne Persönlichkeit Raum zu geben. Allein bei dieser letztern Gattung von Menschen läßt es sich doch nicht verkennen, daß das Wesen des Hasses hier völlig vorhanden ist, und daß es eben nur mächtigerer Hemmungen bedürfte, um es zum Hervorbrechen aus seiner finstern Tiefe zu reizen. Was aber Charaktere der erstern Gattung betrifft, so ist allerdings zuzugeben, was in neuerer Zeit sehr oft gesagt worden ist, daß auch zum Hasse, wie zur Liebe, eine gewisse Energie und Anspannungsfähigkeit des Seelenlebens gehört. Gewiß giebt es ein Versinken in die ödeste Gleichgültigkeit, eine Versumpfung des ganzen Daseins, die, wiewohl ganz von Selbstsucht beherrscht, doch zu träg und schlaff ist, um hassen zu können.

Doch nicht bloß zum Menschenhaß, sondern selbst zum Hasse gegen Gott vermag sich die gereizte Selbstsucht zu entzünden. Da, wo die Sünde herrscht, ohne doch das Bewußtsein Gottes ganz aus der Seele verdrängt zu haben, wo zugleich der wesentliche Zusammenhang desselben mit dem sittlichen Bewußtsein noch nicht ganz verdunkelt ist durch unreine, abergläubische oder oberflächliche Vorstellungen von den Bedingungen, an welche der Besitz des göttlichen Wohlgefallens geknüpft ist, da findet das selbstsüchtige Streben in diesem Bewußtsein Gottes seine mächtigste und lästigste Hemmung und erzeugt, wenn es nicht selbst überwunden wird durch die Erlösung, nothwendig eine tiefe Abneigung gegen Gott, den geheimen Wunsch, daß Gott nicht wäre, um ungestört der Sünde sich hingeben zu können,

Joh. 15, 24. vgl. mit Kap. 3, 20. Es ist kein Widerspruch, wenn wir behaupten, daß mit einem Rest von Scheu vor dem heiligen Gott der entschiedenste Widerwille gegen Gott und alles Göttliche zusammen sein kann. Grade in der Hoheit unsrer nach dem Bilde Gottes geschaffenen Natur ist es gegründet, daß der von Gott entfremdete Mensch, zumal wenn er früher irgend etwas von der lebendigen Gemeinschaft mit Gott erfahren, leichter in verborgenen Haß als in todte Gleichgültigkeit gegen Gott geräth. Er kann sich dem stillen, nagenden Bewußtsein seiner wesentlichen Gebundenheit an Gott nicht leicht ganz entziehen, ob er wohl unablässig danach strebt, und fühlt sich so getrieben dagegen positiv zu reagiren. So duldet denn auch nach dem Zeugniß der Geschichte die Entwickelung des göttlichen Reiches in der Menschheit durchaus keine Neutralität; wer sich ihm nicht zuwendet, wendet sich ab, Matth. 12, 30; wer hier nicht lieben will, muß hassen. — Wenn früher der herrschende Philanthropismus die Möglichkeit eines solchen Hasses gegen Gott in Abrede zu stellen pflegte, so hat die Erfahrung aller Zeiten, auch der neuesten, die Wirklichkeit desselben wohl zum Ueberflusse dargethan. Wir unsrerseits finden die entsetzlichen Betrachtungen, welche bekannte Schriftsteller des Tages darüber angestellt, ob der Mensch nicht mehr Ursache habe Gott zu hassen als ihn zu lieben, oder die schauderhaften Gelübde, durch die sich Mitglieder kommunistischer Vereine zur persönlichen Feindschaft gegen Gott verpflichten, ganz in der Ordnung, sobald einmal das Princip des Egoismus von dem Leben entschieden Besitz genommen hat.

Von diesem Hasse gegen Gott ist noch sorgfältig zu unterscheiden eine andre Art desselben, die nicht mehr auf dem Bewußtsein des sittlichen Mißverhältnisses zu Gott beruht (weil eben hier jener letzte Rest von Scheu vor dem heiligen Gott aus dem innern Leben verschwunden ist), sondern nur auf dem lastenden Bewußtsein des mit ihm entzweiten, nach unbedingter Selbst-

ständigkeit dürstenden Geschöpfes, von seiner Allmacht unentrinnbar umfaßt zu sein. Gott ist da nur Schranke der menschlichen Willkür, und die Willkür haßt ihre Schranke. Allein dieser Haß, wie ihn z. B. Byron in seinem Kain schildert, scheint wenigstens im irdischen Leben des Menschen nicht vorkommen zu können, weil, wenn die sittlichen Beziehungen zu Gott im Bewußtsein gänzlich zurückgedrängt sind, hier nichts mehr den Menschen zur Anerkennung eines persönlich allmächtigen Gottes zu nöthigen vermag. Die blinde Begierde nach jener Selbstständigkeit stößt sich da etwa nur an die Schranken eines eben so blinden Schicksals oder einer unzerbrechlichen Naturnothwendigkeit und nährt gegen diese eingebildeten Mächte den Ingrimm, der sich gegen Gott wenden würde, wenn sie an sein Dasein glaubte*).

Hiernach müssen wir gewiß Bedenken tragen, mit Schellings Abhandlung von der Freiheit dem Menschen (wie allem endlichen Leben) darum eine unüberwindliche Traurigkeit beizulegen, weil er die Bedingung seiner Existenz nie in seine Gewalt

*) Es kann auffallen, daß wir uns hier nicht auf die Frage einlassen, ob auf diesem Gipfel der sittlichen Entartung auch wohl ein Haß gegen das Gute als solches möglich sei. Wir möchten darauf zunächst mit dem Ausspruche des Herrn antworten: τί με ἐρωτᾶς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός, Matth. 19, 17. Der Haß wie die Liebe geht, streng genommen, immer von Person zu Person. Dieß beweist er selbst da, wo er sich auf unpersönliche Gegenstände richtet; er personificirt sie unwillkürlich. Widerwärtig ist das Gute vielen Menschen, soweit es ihnen unbequem ist, soweit seine ernste Gestalt ihren Begierden in den Weg tritt, sie selbst in ihren behaglichen Träumen stört. Tieferer Verderbniß und Ruchlosigkeit kann das Gute, wiewohl sie dasselbe vielleicht in besondern Beziehungen um ihrer Vortheile willen sogar fördert, überhaupt zuwider werden, weil sie den unversöhnlichen Vernichtungskampf desselben gegen die Maximen wahrnimmt, denen sie Geltung verschaffen möchte. Teuflische Bosheit vermag das Gute zu hassen, weil es Inhalt des göttlichen Willens ist, also weil sie Gott haßt, wenn sie ihn nicht mehr leugnen kann. Jak. 2, 19.

bekommt *). Denn was wäre diese Traurigkeit anders als der Reflex des Strebens, schlechthin nur durch sich selbst bedingt zu sein wie Gott? Ein solches Streben nach Absolutheit hat freilich oft genug die Philosophie als dem Menschen wesentlich zum Grunde gelegt und darauf kühnlich fortgebaut, ja ganze Systeme auf diesem Fundamente errichtet (z. B. das Fichtesche). Die religiöse Betrachtung kann aber nicht anders, als dieses Streben, hierin übrigens mit Schelling einverstanden, für das eigentliche Princip des Bösen erklären. Zum Wesen aller wahren Frömmigkeit gehört vielmehr die tiefste, innigste Befriedigung darin, daß die Bedingung unsrer Existenz in Gott ruht, daß wir nicht in unsrer, sondern in Gottes Macht stehen. Darum ist es auch ein in diesem Gebiet durchaus fremder, dissonirender Ton, wenn Rosenkranz Schleiermachers Grundbestimmung der Religion als Abhängigkeitsgefühls gehässig, jedes männliche Gefühl aufbringend nennt **). Diese Bestimmung ist in andern Beziehungen ungenügend; aber daß dadurch, daß Gott es ist, von dem man sich abhängig fühlt, nichts gebessert werde, muß nicht bloß die Schleiermachersche, sondern jede Glaubenslehre entschieden verneinen. Wenn Rosenkranz zur weitern Begründung sagt, Gott sei dann nur Substanz, absolute Macht, Herr, so verkennt er eben ganz, daß auch in der freien liebenden Gemeinschaft mit Gott als Vater das Verhältniß des Menschen zu ihm immer wesentlich ein Verhältniß der Abhängigkeit, des Bestimmtwerdens durch ihn bleibt. Der Fehler des Schleiermacherschen Princips ist nur der, daß es das, was, in seiner Be-

*) Schellings philosophische Schriften B. 1, S. 487. Es ist dabei aber nicht zu übersehen, daß nach der dort entwickelten Ansicht diese Bedingung unsrer Existenz nicht im persönlichen Gott, sondern im Grunde liegt.

**) Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre S. 21. Vgl. die treffenden Gegenbemerkungen in Nitzschs Recension dieser Schrift, Stud. und Krit. 1837. H. 2, S. 443 f.

dingtheit durch Freiheit erkannt, die tiefste und fruchtbarste Wahrheit ist, als ein unmittelbar Gegebenes, als eine Art Naturnothwendigkeit faßt. Religion ist That der Hingebung an Gott, und das wahre Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott geht eben erst aus dieser That der Hingebung hervor. —

Ob im menschlichen Leben der Haß für sich vorkommt, losgerissen von der besondern Grundlage eines selbstsüchtigen Begehrens und der daraus entspringenden Verwickelung mit fremden Ansprüchen, seinen eignen Ursprung gleichsam vergessend, so daß der Hassende sich verneinend gegen andere Persönlichkeiten wendet und an der Zerstörung ihres Wohls seine Lust hat, ohne für sich selbst etwas dabei zu gewinnen als eben die Befriedigung dieser erst aus dem Hasse stammenden Lust? Wir wollen uns hier nicht berufen auf die Bemerkung des scharfsichtigen Rochefoucault, welcher Kant beizustimmen scheint *), daß wir im Unglück unsrer besten Freunde immer etwas finden, was uns nicht mißfällt; denn wenn diese Erscheinung auch eine so allgemeine wäre, als hier angenommen wird, so ist sie doch eine sehr vieldeutige und kann in einzelnen Fällen sogar aus edlern Triebfedern, z. B. aus einem dunkeln Gefühl der Freude, sich den Freund durch hülfreiche Liebe neu verbinden zu können, entspringen. Aber wer kann denn aus dem täglichen Leben die unzähligen Aeußerungen von Neid, tückischer Schadenfreude, wer aus der Weltgeschichte die furchtbaren Erscheinungen von wilder Mordlust und zweckloser, an den Qualen ihrer Schlachtopfer sich weidender Grausamkeit, wer die Greuel des dreißigjährigen Krieges oder die Heereszüge Tamerlans, wer Aussprüche wie der des Caligula: utinam populus Romanus unam cervicem haberet! vertilgen? Es ist leider nicht zu leugnen, daß es, wie eine Begeisterung der heiligen Liebe, auch eine Begeisterung des Has-

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft S. 29.

ses giebt, eine wüthende Lust, mit der der Mensch sich dem Princip der Verneinung und Zerstörung dahin zu geben vermag*); und wenn die Volkssprache von Inkarnationen des Satans, von „eingefleischten Teufeln" redet, so liegt darin die ernste Wahrheit, daß der Mensch durch fortgesetzte Sünden der Bosheit im engern Sinne schon hier die regelmäßige Grenze zwischen menschlich und teuflisch Bösem zu überschreiten und in sich selbst den tiefen Abgrund eines Hasses, der ohne alles Interesse des Eigennutzes am bloßen Wehethun und Verderben seine Lust findet, zu öffnen vermag. Der wilden Zerstörungssucht, welche zuweilen den Tollen als eine dunkle Naturgewalt beherrscht und ihn in blinder Wuth gegen Alles treibt, was ihm in den Weg kommt, entspricht im Gebiet des bewußten und zurechnungsfähigen Lebens dieser Haß. — Uebrigens tritt die Anerkennung jener Thatsachen der allgemeinen Geltung des alten Kanons: nihil appetimus nisi sub ratione boni; nihil aversamur nisi sub ratione mali, keinesweges entgegen. Diese Sätze haben vielmehr die Gewißheit und Unantastbarkeit jeder andern Tautologie; denn eben dadurch, daß wir irgend etwas, sei es auch an sich das Schlechteste und Abscheulichste, zum Zielpunkt unsers Begehrens machen, wird es für uns zu einem bonum in diesem ganz formellen Sinne, wie das wahrhaft Gute dadurch, daß wir uns mit Widerwillen von ihm abwenden, in demselben Sinne für uns zum malum wird**). Also

*) Il y a des heros en mal comme en bien, sagt der oben genannte Kenner des menschlichen Herzens in seinen Reflexions et maximes morales.

**) Wie verwirrend die Einmischung dieser abstrakten Begriffe von gut und böse in unsre Frage wirkt, kann man z. B. bei Bellarmin sehen, der sich dadurch zu dem Resultat führen läßt: das liberum arbitrium gehe immer nur auf das Gute, De grat. et lib. arbitr. lib. III, c. XII. Der Begriff des Guten, der es z. B. gestattet einen aus Grausamkeit oder Rachsucht verübten Mord eben als solche Befriedigung einer Lust etwas Gutes nennen, hat mit dem Guten, zu welchem der Wille bestimmt ist, nichts zu schaffen. — Bellarmin hat übrigens

auch da, wo das Böse aus diabolischer Lust am Schadenthun und Zerstören geschieht, wird Letzteres als Objekt dieser Lust und Mittel ihrer Befriedigung sub ratione boni begehrt. Ja das eben ist das Grauenhafte, daß die sittliche Entartung des Menschen selbst in die widrigsten und feindseligsten Ausbrüche der Sünde eine Art sinnlicher Befriedigung zu legen im Stande ist. Hieher gehört wohl besonders der schauerliche Zusammenhang zwischen Wollust und Grausamkeit, vermöge dessen die Wollust in ihrer höchsten Steigerung eben so leicht in ein zerstörendes Wüthen gegen Andre und gegen den eignen Leib umzuschlagen, als die Befriedigung des Hanges zur Grausamkeit ein wollüstiges Vergnügen zu gewähren vermag. Dieser Zusammenhang, auf den schon Novalis aufmerksam gemacht hat, und der besonders für den Erzieher wichtige Aufschlüsse und Winke enthält, ist nicht bloß durch unzählige einzelne Erscheinungen, z. B. aus der Geschichte der Ungeheuer unter den Römischen Imperatoren, aus dem Leben mancher Verbrecher*), aus der Französischen Revolutionsgeschichte verbürgt; er liegt auch den rasenden Selbstzerfleischungen und Selbstverstümmelungen in dem orgiastischen Kultus der vorderasiatischen Naturreligionen zum Grunde**). Es ist sehr leicht dafür nach heutiger Art eine allgemeine Formel zu bilden, wie etwa, daß die grausame Lust die negativ gewordene Wollust sei, aber sehr schwer den Zusammenhang wirklich zu erklären. Das Phänomen gehört der dunkelsten Nachtseite des menschlichen Lebens

auch hier den Thomas, Summa P. I, qu. 63, art. 1. und andere Scholastiker aus dessen Schule, wie den Antoninus, zu Vorgängern. Demselben Axiom werden wir auch bei Leibnitz begegnen. Sein Ursprung ist wohl bei Plato zu suchen.

*) Einige Züge dieser Art finden sich in Feuerbachs Gallerie merkwürdiger Verbrecher, B. 1.

**) Vgl. Stuhr, die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients S. 440 f., wiewohl dieser ausgezeichnete Forscher im Gebiet der orientalischen Religionen die erwähnten Erscheinungen etwas anders auffaßt.

an, wo die sittliche Entartung sich ganz in das Naturgebiet des Unbewußten und Unwillkürlichen verliert; wie es denn auch in der thierischen Sphäre unverkennbare Analogien hat. —

Den Haß und die Lüge hebt Christus als zwei Grundrichtungen des Bösen im Gebiet des Geistes hervor, indem er den Teufel einerseits als den Menschenmörder von Anfang, andrerseits als den Lügner und Vater der Lüge bezeichnet, Joh. 8, 44. Die Lüge ist die Feigheit der Selbstsucht, der Haß ihr Uebermuth. Beide bringen sich dennoch wechselseitig hervor; aus der Lüge entspringt der Haß, aus der Abneigung gegen die Wahrheit der Ingrimm gegen die Person, die sie vertritt*); der Haß erzeugt die Lüge, weil er ihrer bedarf zur Ausführung seiner Absichten.

Wir haben die verschiedenen Grundrichtungen der Sünde verfolgt, auf die sich die besondern Gestaltungen der Letztern, welche man immer nennen mag, mit Leichtigkeit werden zurückführen lassen. Dabei fällt ein gewisser Parallelismus derselben mit den Hauptästen, in die sich nach dem S. 206. Bemerkten der Stamm des sittlichen Triebes theilt, von selbst in die Augen. — Ist es uns nun gelungen darzuthun, daß alle diese Grundrichtungen ihren Ursprung in der Selbstsucht haben, so ist die Aufgabe, die wir uns oben (S. 200.) stellten, gelöst. Es ist auch nicht nöthig auf die mannichfachen Verstimmungen des Gemüthslebens, die ein tiefer entwickeltes sittliches Bewußtsein dem Menschen als Sünde anrechnet, näher einzugehen — Unmuth, Hang zur Traurigkeit, zur Verzagtheit und Verzweiflung, und jene stumpfe Gleichgültigkeit und Verdrossenheit, eine Schooßsünde des Mönchsthums, die die Scholastiker unter dem Namen der

*) Ueber diese Seite des Zusammenhanges belehrt uns Christus eben in jenem Gespräch mit den Juden Joh. 8, 37—47.

acidia (ἀκηδία) mit in der Reihe der Hauptlaster aufzuführen pflegten. Diese Störungen im Gebiete des Gefühls sind ja eben nur insofern Sünde, als sie ihren letzten Grund in einer verkehrten Richtung des Willens haben. Diese Herleitung im Besondern hat an sich keine Schwierigkeit und wird nur etwas verwickelt durch den mitbestimmenden Einfluß der Eigenthümlichkeit, vermöge dessen dieselbe Willensverkehrung in dem Einen diese, in dem Andern jene Störung des Gemüthes erzeugt. Im Allgemeinen läßt sich nur sagen, daß diese Verstimmungen, soweit sie dem Individuum zuzurechnen sind, aus der unzureichenden Kräftigkeit des sittlichen Antriebes und in letzter Beziehung aus dem Mangel des lebendigen Bewußtseins von der Gemeinschaft mit Gott entspringen; aber die Macht des selbstischen Princips ist es, die jenen Antrieb und dieß Bewußtsein hemmt und lähmt.

Aehnlich verhält es sich mit den der Zurechnung unterliegenden Störungen im Gebiete der Erkenntniß. Es kann uns nach dem ganzen Zusammenhange unsrer Betrachtung am wenigsten in den Sinn kommen, die Bedingtheit der erkennenden Geistesthätigkeit durch die Grundrichtung des Willens und der Gesinnung in Abrede zu stellen. Wieviel der Mensch von der Wahrheit Antwort erhält, das hängt besonders davon ab, wie er seine Fragen an die Wahrheit stellt. Wie er seine Fragen stellt, das richtet sich danach, was für Principien sein inneres Leben beherrschen. Ueber diese Abhängigkeit unsers Erkennens von dem innersten Grunde unsrer Gesinnung vermag keine Dialektik, keine Methodik des Denkens zu erheben; sie bringt nothwendig selbst mit zum Vorschein, was in der Tiefe des Herzens verborgen liegt, und wie sie ein Gefäß zu Ehren ist, wo ein ernster Geist mit klarem Bewußtsein von ihrer Bedeutung und den Schranken derselben sich ihrer bedient, so ist sie ein Gefäß zu Unehren, wo der frivole Sinn sie braucht.

Freilich ist diese sittliche Bedingtheit des Erkennens nicht

überall die gleiche; in Beziehung auf Gegenstände, welche in der innersten Mitte des geistigen Lebens stehen und darum durch das ganze Leben durchgreifen, tritt sie am entschiedensten hervor, während sie an der Peripherie, in Beziehung auf Erkenntnisse von mehr abstrakter und formeller Natur, verschwindet. So ist es z. B. für die Entwickelung der Mathematik gleichgültig, ob die Gesinnung ihrer Forscher eine sittliche ist oder eine unsittliche, ob sie fromm sind oder gottlos; die Resultate wie die Methoden sind dieselben unter den christlichen wie unter den heidnischen Völkern. Aber die Mathematik hat nicht eben Ursache auf diese ihre Unabhängigkeit von den größten Gegensätzen im Gebiete des sittlichen und religiösen Geistes stolz zu sein; ihre Selbstständigkeit ist zugleich ihre Schranke. Ebenso ist es damit bewandt, daß ihre Wahrheit nicht vom Zweifel, sondern nur vom Unsinn geleugnet werden kann. Das sind die höchsten und mächtigsten Gegenstände unsrer Erkenntniß, welche dem Geiste verschwinden, so wie er sich in seine sich selbst genügende natürliche Vernunft zurückzieht und nichts annehmen will, was ihr nicht demonstrirt werden kann; die sind es, die er nur durch lebendige That sich aneignen und nur durch immer neue Erhebung über sich selbst festhalten kann. Die göttlichen Wahrheiten, sagt Pascal, gelangen vom Herzen in den Geist. Man muß die göttlichen Dinge lieben, um sie zu erkennen*). Ist dagegen das Herz von dem Göttlichen abgewandt, dem Nichtigen und Eiteln ergeben, so ist es, bei der auch in der Zerrüttung sich geltend machenden Einheit des Menschen, ganz in der Ordnung, daß dann das Auge des Geistes vom täuschenden Scheine geblendet wird.

Vor Allem ist die Anerkennung und das Verständniß der göttlichen Offenbarung in Christo wesentlich an sittliche Bedingungen geknüpft. Ein ausschließlich theoretisches Verhalten,

*) Pensées de Pascal. A Berlin 1836, tom. I, p. 112.

jener pur logische Enthusiasmus vermag sie so wenig zu erkennen, daß er vielmehr den Geist dagegen verschließen muß. Er setzt das praktisch sittliche Interesse ausdrücklich zur Gleichgültigkeit herab; die Wahrheit aber, um die es sich hier handelt, wendet sich nicht bloß an den Verstand, sondern an den Menschen als Totalität. Was es damit zu bedeuten hat, bleibt unverstanden, wenn nicht ein tiefer Zug zu Gott und ein ernstes Bewußtsein von dem Zwiespalt des eignen Daseins den inwendigen Ausleger macht. Die Wahrheit, die den Inhalt der göttlichen Offenbarung bildet, ist eine heilige; sie schmeichelt nicht der Trägheit und dem Stolze des Menschen und nährt nicht seine Selbstsucht; sie schlägt die Anmaßungen und Vorbehalte der Eigenliebe nieder und fordert ernste Hingebung, Selbstverleugnung, Demuth; nur einem lautern Verlangen giebt sie sich zu erkennen. Der Logos ist das Licht der Menschen, indem er ihr Leben ist (Joh. 1, 4.). Um inne zu werden, daß die Lehre Christi von Gott ist, muß der Mensch bereit sein den Willen Gottes zu thun (Joh. 7, 17.). Wer nicht aus Gott ist, kann die Worte Gottes nicht vernehmen (Joh. 8, 47. 1 Kor. 2, 14.) *).

Dieses: wer da hat, dem wird gegeben, gilt aber auch schon von der allgemeinen sittlichen Wahrheit; man muß sie wollen, um sie zu erkennen **). Fehlt es an diesem ernsten Willen, so ist auch die Auffassung ihres Inhaltes eine mehr oder minder getrübte. Es ist dem Menschen unsäglich schwer den Widerstreit mit der heiligen Norm seines Lebens in seiner ganzen Schärfe

*) Vgl. über diesen Zusammenhang des Theoretischen mit dem Praktischen im N. T. Stirms anthropologisch-exegetische Untersuchungen, Tübinger Zeitschr. für Theol. 1834, H. 3, S. 70 f., über die Darstellung dieses Zusammenhanges bei Paulus Neanders Geschichte der Pflanzung der Kirche durch die App. S. 754 f., bei Johannes Frommanns Johanneischen Lehrbegriff S. 202 f.

**) Vgl. meine Vorlesung über das Verhältniß der dogmatischen Theologie zu den antireligiösen Richtungen der Zeit S. 12 ff.

zu ertragen. Wollen darum seine Neigungen und Willensrichtungen sich nicht zur Uebereinstimmung bequemen, so sucht er, sich selbst belügend, den Inhalt jener Norm mit seinen Neigungen möglichst auszugleichen. Die Selbstsucht wirkt zu dieser Verfinsterung des sittlichen Bewußtseins auf sthenischem wie auf asthenischem Wege, durch Erregung von trotzigem Dünkel und hochmüthiger Anmaßung, die sich selbst das Gesetz ihres Lebens machen will, wie durch Erschlaffung des in niedere Sphären herabgezogenen Geistes, die ihn unfähig macht sich seiner höhern Bestimmung lebendig bewußt zu werden.

Spiegelt nun auf diesen innern Gebieten realer Erkenntniß die Ueberzeugung des Menschen im Allgemeinen zugleich seine praktische Grundrichtung ab, so ergiebt sich daraus, wie es scheint, für uns die Anforderung, die einseitigen und verkehrten Richtungen des Denkens über göttliche Dinge in ihrem Zusammenhange mit dem Princip der Selbstsucht aufzuzeigen. Und dieß ist denn auch in neuerer Zeit seit Fichte von anderm Standpunkte aus mehrfach geschehen, am umfassendsten von Daub, der in seinem Werke: „die dogmatische Theologie der jetzigen Zeit (1833)" alle theologischen Richtungen der Gegenwart, mit Einer Ausnahme versteht sich, aus der Selbstsucht herleitet und somit der christlichen Theologie die Abweichung von einer ihr Fundament zerstörenden Philosophie ins Gewissen schiebt. Aber grade dieser Vorgang ist wenig geeignet zur Nachfolge einzuladen; wie denn überhaupt ein ausnehmend gesteigertes Selbstgefühl dazu gehört, um sich so zum Sittenrichter der wissenschaftlichen Welt aufzuwerfen, ohne zu erwägen, wie äußerst wenig dialektischer Kunst es bedarf, um dieses Richtschwert gegen den, der es führt, zu wenden.

Es mangelt auch unsrer Zeit nicht an Denkweisen, die, wenn gleich ihre Anhänger den gewöhnlichen Anforderungen an einen gesetzmäßigen und rechtschaffenen Wandel immerhin Genüge leisten, doch nicht entstehen können ohne eine tief innerliche Zerrüttung und

Aushöhlung des sittlichen Lebens. Wo ein atheistischer Taumel, wo der Wahnsinn der Selbstvergötterung sich der Köpfe bemächtigt, da haben auch die Ordnungen des sittlichen Gesetzes ihr Ansehen verloren, und einem den Geist leugnenden Materialismus kann sich nur der in seinem Denken ergeben, in dem das praktische Bewußtsein von der wesentlichen Erhabenheit des Menschen über die Natur erloschen ist. Doch tragen dergleichen Verkehrtheiten das Kainszeichen so offen an ihrer Stirn, daß es überflüssig ist ihren Zusammenhang mit der entzügelten Selbstheit zu erörtern. Wo dieser Zusammenhang aber sich tiefer verbirgt, liegt es nach dem Bemerkten jenseits der Befugniß des sündigen Menschen darüber zu entscheiden. Rein vom Irrthum, weil rein von der Sünde, war nur Einer, Christus. Wie er darum die Aufforderung Ihm als dem, der die Wahrheit rede, zu glauben auf seine sittliche Reinheit gründen darf, Joh. 8, 46, so darf er Alles, was mit ihm nicht übereinstimmen, ihn nicht annehmen will, als ein Irren des Geistes in der Finsterniß betrachten und in seinem Zusammenhange mit der verkehrten Richtung des Willens enthüllen. Was Protagoras der Sophist in subjektivem Sinne von dem Menschen sagte, daß er das Maß aller Dinge sei, das gilt in objektivem Sinne von dem Menschen, welcher unser Herr und Gott ist, Joh. 20, 28. Wir Uebrigen aber sind allzumal wie von der Sünde nicht frei, so auch noch irgendwie mit dem Irrthum verwickelt, und die tiefste Wahrheit unsers Daseins ist, daß wir nicht auf uns selbst beharren und uns selbst zum Maß der Dinge machen, sondern in immer neuer Erhebung über uns selbst an den Alleinheiligen, der wie das Leben so die Wahrheit ist, uns anschließen.

Leichter und unbedenklicher ergiebt sich die Einsicht in den Zusammenhang, in welchem die Zerrüttungen unsrer Erkenntniß im unmittelbar praktischen Gebiet mit dem Princip der Selbstsucht stehen.

Die Vollkommenheit dieser Erkenntniß besteht in einer zwiefachen Eigenschaft, der Weisheit als der richtigen Feststellung der Zweckbegriffe und der Klugheit als der richtigen Wahl und Behandlung der Mittel zur Realisirung dieser Zweckbegriffe. Steht nun der Weisheit die Thorheit als die verkehrte Bildung der Zweckbegriffe gegenüber, so hat diese eben darin ihr Wesen, daß sie sich die Befriedigung der mannichfachen selbstsüchtigen Begehrungen zur Lebensaufgabe macht. Mögen dabei ihre Berechnungen noch so verständig angelegt sein, mag sie in der Ausführung derselben noch so umsichtig zu Werke gehen, das Alles kann die egoistische Maxime nicht zur Weisheit stempeln; der unübertroffene Meister in der Kunst die Nationen wie die Individuen nach seinen selbstsüchtigen Planen zu leiten bleibt doch ein Thor. Betrachtet man sein Treiben nicht aus dem Gesichtspunkte seiner Verwendung im Weltplane Gottes, sondern aus dem seines eigenen Bewußtseins und Strebens, so kann es wegen des seltsamen Kontrastes zwischen dem gewaltigen Aufwande der Mittel und der Armseligkeit des Zweckes, auch abgesehen von dessen Unerreichbarkeit auf diesem Wege, das Gepräge des Lächerlichen nie los werden *).

Was nun aber, unter Voraussetzung sittlicher Zwecke, die Unklugheit und Unbesonnenheit in der Wahl der Mittel betrifft, so scheint sich der oberflächlichsten Betrachtung sofort zu ergeben, daß diese Eigenschaft ganz auf dem Mangel an der

*) Diesen Eindruck muß z. B. Machiavells berüchtigtes Buch vom Fürsten auf den vorurtheilsfreien Leser machen; neben dem Grauenhaften haben sie etwas Komisches, diese gewaltigen und rastlosen Kraftanstrengungen, in denen hier der Fürst unterrichtet wird, nicht um etwa ein zerrüttetes Staatswesen in Ordnung zu bringen, sondern um seiner Person die Herrschaft zu sichern, die am Ende doch, wie dort bei Machiavells Normalfürsten, Cäsar Borgia, an einem schönen Morgen durch einen kleinen Zufall, auf den man eben nicht gerechnet hatte, in Rauch aufgeht.

Naturgabe eines tüchtigen Verstandes beruhe. Doch eben nur der oberflächlichsten Betrachtung kann es so scheinen. In Wahrheit verhält es sich so, daß auch der beschränktere Verstand — von Geistesstörungen, Schwachsinn u. dergl. ist hier natürlich nicht die Rede — Niemanden zwingt unklug und unbesonnen zu sein. Fehlt dem Menschen von beschränkterem Verstande nur nicht das Bewußtsein seiner Schranke, so wird ihn dieß abhalten Lebensverhältnisse leiten zu wollen, die er nicht zu durchdringen und zu überschauen vermag. Fehlt ihm aber dieß Bewußtsein, so liegt dieß nicht an der Schranke, sondern an seiner trägen Gleichgültigkeit oder an seinem Dünkel. Hiernach offenbart sich die Unklugheit als sittlicher Mangel in der Behandlung der Mittel auf zwiefache Weise: bei dem Einen mehr als träges Zurückbleiben, bei dem Andern mehr als unbesonnene Uebereilung des Urtheils. Es ist aber leicht einzusehen, wie sie in jenem Falle auf sinnlicher Bequemlichkeit und Schlaffheit, die den Geist unfähig macht sich in ernsthafter Anstrengung zusammenzufassen, in diesem Falle aber theils auf anmaßlichem Selbstvertrauen und Dünkel, theils auf der trübenden Gewalt der Leidenschaften, in beiden Fällen also ihrem eigentlichen Ursprunge nach auf der Macht der Selbstsucht beruht.

Die Sünde, ganz im Allgemeinen betrachtet, erscheint in zwiefacher Form, entweder als beharrende Richtung und Beschaffenheit des innern Lebens, oder als einzelne vorübergehende Handlung (peccatum habituale — actuale). Auch das N. T. faßt den Begriff der Sünde nicht bloß von dieser, sondern auch von jener Seite auf. Es ist neuerlich von mehreren Theologen behauptet worden, daß im N. T. *ἁμαρτάνω*, *ἁμαρτία* niemals die sündliche Beschaffenheit des Menschen, sondern überall nur die einzelne sündliche Handlung bedeute, z. B.

von Bretschneider*), Reiche**), C. F. A. Fritzsche***). Ob diese Behauptung richtig ist oder nicht, mag für die exegetische Begründung des Begriffes der Erbsünde von Bedeutung sein, für unsre gegenwärtige Frage ist es nicht entscheidend. Denn gesetzt, ἁμαρτία würde nur so gebraucht, so lassen Stellen, wie Matth. 12, 33. 15, 19. 1 Joh. 2, 15. Jak. 1, 14. 15. keinen Zweifel, daß das N. T. die Sünde auch als verkehrte Beschaffenheit kennt, aus der dann erst die einzelnen Thatsünden hervorsprießen. — Darin nun muß man jenen Auslegern unbedenklich beitreten, daß das Zeitwort ἁμαρτάνειν sich unmittelbar nur auf Thatsünden bezieht. Und auch was das Substantiv betrifft, so läßt sich nicht leugnen, daß die Bedeutung Zustandssünde oft in Stellen hineingetragen worden ist, denen sie fremd ist, wie Joh. 8, 34. 9, 34. Hebr. 9, 28. Aber grade da, wo das N. T. uns die bestimmteste Belehrung über die Sünde und ihre Entwickelung im Menschen ertheilt, Röm. 7, ist in ἁμαρτία die Bedeutung einer im Menschen wohnenden und wirkenden Macht, welche die eines sündlichen Hanges, einer verkehrten Beschaffenheit wesentlich in sich schließt, nicht zu verkennen. So besonders Röm. 7, 8 — 11. Wie die vorher noch todte Sünde bei dem Hervortreten des Gebotes auflebt und am Gebot Anlaß nimmt den Menschen zu tödten, läßt sich gar nicht verstehen, wenn man

*) Grundlage des evangelischen Pietismus S. 144. 176. Doch nimmt Bretschneider an der ersten Stelle, wie auch in seinem Lexikon, außerdem noch die Bedeutung einer durch eine oder einige sündliche Handlungen entstandenen Schuld an.

**) Ausführliche Erklärung des Briefes Pauli an die Römer Th. 1, S. 359 f. Indessen giebt dieser Gelehrte, so lebhaft er die Bedeutung: habituelle Sünde, bekämpft, doch zu, daß ἁμαρτία „die verwerfliche Lebensthätigkeit" nicht bloß in That, sondern auch in Gesinnung und Neigung sei, „so weit diese dem freien Willen des Menschen unterworfen sind," S. 359. Note. Wie es nun immer mit Letzterm bewandt sein mag, so viel ist damit anerkannt, daß ἁμαρτία auch einen habitus — denn das ist doch Gesinnung, Neigung — bezeichnen könne.

***) Pauli ad Romanos epistola Tom. I, p. 290 seqq.

ἁμαρτία nicht für eine dem Menschen auf verborgene Weise schon einwohnende Macht nimmt. Dasselbe bezeichnet die *ἁμαρτία ἐν ἐμοὶ οἰκοῦσα* 17—20, der *νόμος ἁμαρτίας* 23. Diese Anerkennung läßt sich auch nicht dadurch vermeiden, daß man an den bezüglichen Stellen zur Annahme einer poetischen Personifikation der Sünde Zuflucht nimmt; denn eine solche von K. 5, 12—8, 3. ausgesponnene Personifikation wäre nicht bloß an sich ungemein frostig und im N. T. ganz ohne Beispiel, sondern stimmt auch gar nicht zu dem Charakter der Darstellung, der in diesem Theile des Briefes herrscht, zu der Menge eigentlicher Bezeichnungen, mit denen die Aussagen über die Macht und Wirksamkeit der Sünde hier überall verflochten sind *).

Zur Thatsünde gehört, wie schon ihr Name anzeigt, wesentlich ein Thun. Wenn nun der Begriff des Thuns eine Willensbestimmung in sich schließt, so werden wir, so scheint es, in Beziehung auf die peccata actualia dem scholastischen Grundsatz: omne peccatum est voluntarium, den Bellarmin eben so lebhaft vertheidigt **), als ihn unter den Reformatoren

*) Vgl. die treffenden Gegenbemerkungen in Tholucks Kommentar zum Br. an die Röm. (1842.) S. 366 f. Den klassischen Gebrauch von *ἁμαρτία*, der allerdings die Bedeutung der habituellen Sünde, der innern Verderbniß der Gesinnung nicht kennt, hätte Fritzsche nicht als Beweis gegen diese Bedeutung im N. T. anführen sollen; denn bei dem Uebergange der Bezeichnung aus dem heidnischen Gebiete in das christliche mußte nothwendig die Bedeutung sich verinnerlichen und vergeistigen. Dieselbe Einschränkung gilt für die Parallele mit dem alttestamentischen Gebrauch des Wortes חָטָא.

**) De amissione gratiae et statu pecc. lib. I, c. 1. und 8. De gratia et lib. arbitr. lib. II, c. 7. und öfter. Bellarmin bezieht übrigens den Grundsatz nicht bloß auf die Thatsünde, sondern auf die Sünde überhaupt, auch auf das peccatum habituale, das er eben deßhalb als etwas von dem vitiosus habitus ganz Verschiedenes darzustellen sucht, a. a. O. lib. V, c. 19. — Bell. macht bei der Vertheidigung jenes Grundsatzes vielfach Gebrauch von einem Ausspruch Augustins in seiner Schrift de vera religione c. 14: Usque adeo peccatum voluntarius motus est, ut nullo modo peccatum sit, si non sit

besonders Melanchthon in der Apologie und sonst *) bestreitet, beitreten und damit die altprotestantische Eintheilung dieser Sünden in voluntaria und involuntaria aufgeben müssen. Dabei verstände es sich jedoch von selbst, daß man den Begriff der Thatsünde in seinem Gegensatz gegen die Zustandssünde nicht auf das äußerliche Hervortreten der Sünde in Wort oder Werk einschränken dürfte. Die That könnte auch eine rein innerliche sein; auch das geflissentliche Nähren verwerflicher Lust, das Hervorrufen und Unterhalten darauf bezüglicher Vorstellungen ist jedenfalls Thatsünde. So ist es denn auch die Thatsünde, welche durch die bekannte Unterscheidung des factum, dictum, concupitum in der Sünde (pecc. operis, oris, cordis) im Sinne eines ihrer ältesten und angesehensten Vertreter **) eingetheilt werden soll. Auch an den Unterlassungssünden, die ja doch in der ältern und neuern Theologie als eine Art der peccata actualia aufgeführt zu werden pflegen, wird sich in den meisten Fällen ein solches inneres Thun, nämlich die Zurückweisung einer in das Bewußtsein getretenen Aufforderung zu pflichtmäßigem Handeln, also ein voluntarium leicht nachweisen lassen. Fehlt eine solche innere Handlung gänzlich, während von außen durch die Umstände die

---

peccatum voluntarium. Augustinus erläutert diese Behauptung in seinen Retraktationen dahin: peccatum quippe illud cogitandum est, quod tantummodo peccatum est, non quod est etiam poena peccati, lib. I, c. 13, 5. Ist nun dieß gewiß eine höchst gezwungene Selbstauslegung, so darf sich Augustinus nicht beklagen über die Gewalt, die Bellarmin ihr wiederum anthut, indem er sie mit seinem Begriffe vom peccatum voluntarium zu vereinbaren sucht, de grat. et lib. arb. lib. V, c. 27.

*) Apol. C. A. art. de pecc. orig. p. 58. der Rechenb. Ausg. — Loci theol de pecc. orig. p. 110 de discrim. pecc. mort. et ven. p. 335. (Ausg. v. 1569). Melanchthon findet in jenem Grundsatz eine unbefugte Uebertragung der juridischen Auffassung der Sünde in das religiöse Gebiet. Dieselbe Polemik treffen wir bei Chemnitz, Hutter, Gerhard.

**) Augustinus c. Faustum Manich. lib. XXII, c. 27. Die Eintheilung findet sich schon früher bei Lactanz, div. institt. lib. VI, c. 13.

Aufforderung zu einer bestimmten Pflichterfüllung an den Menschen ergeht, so wird dieß in der Regel ein Zeugniß von einem tief verderbten Zustande, von einer völligen Erstorbenheit des sittlichen Triebes sein; aber da sich hier nicht bloß im äußern, sondern auch im innern Leben des Menschen nichts begeben hat, so scheint es an jeder Grundlage zu einem peccatum actuale, also auch zu einer Unterlassungssünde zu mangeln.

Sollen wir indessen berechtigt sein alle Thatsünden als peccata voluntaria zu bezeichnen, so müssen wir nachweisen, daß in jeder einzelnen Lebensäußerung von sündhaftem Gepräge, die eben als solche doch nicht Zustandssünde sein kann, auch eine Willensbewegung enthalten sei. Wir wollen nun hier nicht auf die unwillkürlichen Regungen verwerflicher Lust, die motus primoprimi nach der scholastischen Terminologie, verweisen. Diese eben sind es, um welche sich der Streit über jenen Grundsatz immer besonders bewegt hat, und diejenigen, welche ihn behaupten, weigern sich natürlich dieselben schon als wirklich sündhafte Lebensäußerungen anzuerkennen. Aber wenn in einem Menschen die Leidenschaft des Jähzorns eine solche Stärke erreicht hat, daß sie ihn bei irgend einer Reizung in besinnungslose Wuth versetzt und so zu schwerer Gewaltthat fortreißt, so werden wir doch nicht zweifeln ein Vergehen, das selbst die rechtliche Beurtheilung seinem Urheber zurechnet, als Sünde zu bezeichnen. Dazu nöthigen uns auch die Ergebnisse, die uns die Untersuchung über das Wesen der Sünde schon im ersten Kapitel geliefert hat; denn das Gesetz ist hier von einem dem Gesetz verpflichteten Wesen übertreten worden. Und doch, wenn wir die Entstehung jenes Vergehens für sich nehmen, wo wäre hier ein Wollen, ein Entschluß zu finden?

Giebt es also Vorgänge im sittlichen Lebensgebiet, die wir als Sünden betrachten müssen, ohne daß doch eine Willensbewegung in ihnen stattfände, wohin würde uns dann der Kanon:

omne peccatum (actuale) est voluntarium, führen? Offenbar dahin, daß wir solche Vorgänge als einzelne peccata habitualia ansehen müßten — etwa wie Bellarmin sich nicht scheut in Beziehung auf jene motus primoprimi von peccatis originalibus zu sprechen. Ist dieß nun widersinnig, und ist demnach der obige Kanon abzulehnen, so müssen wir, im wesentlichen Einverständniß mit den ältern Lutherischen Theologen, den Begriff des peccatum actuale weiter fassen und alles einzelne, innere oder äußere Erscheinen der Sünde, welches einen bestimmten Zeitmoment ausfüllt und mit ihm (abgesehen von der damit eintretenden Schuld) vorübergeht, mit diesem Namen bezeichnen. Auch die Unterlassungssünden werden wir dann nicht bloß der Mehrheit nach, sondern alle unter diesen Begriff stellen dürfen; denn auch da, wo in ihnen jene innere Zurückweisung einer Pflichtforderung wegen Abstumpfung des sittlichen Triebes nicht vorkommt, lassen sie sich doch als ein einzelnes, wenn gleich rein negatives Erscheinen der Sünde betrachten. Für die bestimmte Aufforderung zu einer sittlichen Thätigkeit, welche im gegebenen Moment durch die Umstände an uns ergeht, so unempfänglich zu sein, daß sie uns nicht einmal in's Bewußtsein tritt, ist — natürlich unter Voraussetzung eines zurechnungsfähigen Zustandes — eben selbst eine besondere Versündigung *). Die Unterlassungssünde ist nicht bloß ein Mangel an Erfüllung des sittlichen Gesetzes, sondern ein Mangel an Erfüllung der bestimmten Pflicht und eben damit ein Widerstreit gegen die bestimmte Pflicht, vgl. S. 89.

Durch diese Erörterung, die dem Begriff der Thatsünde den

*) Eben so faßt Thomas den Begriff der Unterlassungssünde; er fordert dazu keinen einzelnen actus, wäre es auch nur ein innerlicher, und sucht diese Bestimmung mit seinem Grundsatz: omne peccatum voluntarium, dadurch in Einklang zu setzen, daß es doch in des Menschen Macht gestanden hätte in diesem Falle etwas zu wollen. Summa II, 1, qu. 71, art. 5. vgl. II, 2, qu. 79, art. 3.

Umfang sichert, dessen er bedarf, um sich dem der Zustandssünde beiordnen zu lassen, erledigt sich auch das Bedenken gegen die Unterscheidung der Thatsünden in vorsätzliche und unvorsätzliche *). Es ist früher gezeigt worden (S. 51.), wie schon in dem Begriff des Widerstreites gegen das sittliche Gesetz dieses liegt, daß alle Sünde in letzter Beziehung vom Willen ausgeht; aber in ihrer einzelnen Erscheinung schließt sie keinesweges nothwendig eine Bewegung des Willens in sich. Nicht bloß die gewaltsamen Ausbrüche ungezähmter Leidenschaften, auch jene unwillkürlichen Regungen wirklich verwerflicher Lust haben wir als Sünde anzusehen. Daß z. B. in Jemandem ein Gelüst der Rachsucht, eine Empfindung des Neides über fremdes Glück aufsteigt, ist eine einzelne Aeußerung von der Macht des selbstsüchtigen Princips in seinem innern Leben und als solche eine Thatsünde in dem erörterten Sinne, wie denn auch in einem zartern sittlichen Bewußtsein der innere Vorwurf darauf nicht ausbleiben wird.

Die ältern Theologen — um in Hinsicht auf spätere Untersuchungen noch einen Augenblick bei diesem Gegenstande zu verweilen — pflegten die unvorsätzlichen Sünden weiter in Uebereilungs- oder Schwachheitssünden (peccata praecipitantiae s. infirmitatis) und in Unwissenheitssünden (peccata ignorantiae) einzutheilen **). — Zum vollständigen Begriff des pecc. volunta-

*) Einwürfe etwas andrer Art, in denen mit sittlichem Ernst und der ehrenwerthesten Aufrichtigkeit Oberflächlichkeit des sittlichen Urtheils sich seltsam mischt, erhebt dagegen Töllner in der Abhandlung über die Eintheilung der Sünden in vorsätzliche und unvorsätzliche (Theol. Untersuchungen Bd. 1, St. 2, S. 214—259). Nach ihm soll dasjenige, was man als unvorsätzliche Sünde bezeichnet, überhaupt in keiner Weise Sünde sein. Das πρῶτον ψεῦδος seiner Beweisführung ist die atomistische Auffassung des im Begriff der Sünde liegenden subjektiven Momentes, welche theils im Zusammenhange dieser Betrachtungen, theils in den Untersuchungen des dritten Buches ihre Widerlegung findet.

**) Vgl. z. B. Quenstedt P. II, c. II, sect. I, thes. 75 seq.

rium gehört ihnen nicht bloß das Wollen des Unrechten, sondern auch das Bewußtsein, daß das Gewollte dem göttlichen Gesetz widerstreite (perpetratur a sciente et volente — darum auch pecc. contra conscientiam). Ist diese Fassung richtig, so rechtfertigt sich auch vollkommen ihre Eintheilung des pecc. involuntarium. Findet sich nämlich in der Entstehung einer einzelnen Sünde nichts von einem Willensentschluß, so ergiebt sich die Uebereilungssünde, in welcher die angemaßte Gewalt des Triebes den Willen nicht dazu kommen läßt zu thun, was seines Amtes ist. Fehlt es dagegen in dem Zustandekommen einer Sünde an jenem Bewußtsein, so ergiebt sich die Unwissenheitssünde.

Wenn aber unsre ältern Theologen die Uebereilungssünden auch als Schwachheitssünden bezeichnen, so halten wir mit Töllner *) dafür, daß dieser Name besser für eine Art der vorsätzlichen Sünde aufgehoben würde, welche jene Dogmatiker in ihrem Unterschiede von der andern Art nicht gehörig erkennen. Schwachheitssünden würden hiernach diejenigen vorsätzlichen Sünden sein, welche im Widerstreit mit einer im Menschen schon wirksamen bessern Richtung des Willens begangen werden eben wegen der Schwäche dieser Richtung gegenüber der Macht der Versuchungen. Erscheinungen dieser Art erklären sich nur durch das gleichzeitige Vorhandensein zweier streitender Willensrichtungen in demselben Menschen. Der eine Wille ist dem Willen Gottes und seiner Offenbarung in Gewissen und Wort zugewandt; der andere ist mit den ungestüm fordernden Neigungen und Begierden im Bunde. Der eine ist das Wollen des innersten Ichs, des inwendigen Menschen, welches man dem Einzelnen eben nur zuschreiben kann, insofern ein solcher höherer Zug noch nicht aus seinem Bewußtsein entschwunden oder schon darin erwacht ist; der andre ist ein Außersichsein des Menschen, ein

*) A. a. O. S. 239 f.

Sichselbstverlieren an die Dinge der Welt. Jener Wille aber ist in solchem Zustande eben eine bloße velleitas, ein Wollen und Wünschen, das sich nicht durchzusetzen vermag, dieser Wille dagegen beherrscht als der stärkere die thatsächliche Wirklichkeit und entscheidet in der Regel über die That, woraus dann das Heer der Schwachheitssünden entspringt. Wenn Paulus in seiner ergreifenden Schilderung dieses Zustandes, in dem ein besseres Bewußtsein und Streben mit der wohlbefestigten Uebermacht der Sünde vergeblich ringt, das Thun dem Wollen so entgegensetzt, daß es ganz ohne Wollen zu Stande zu kommen scheint, Röm. 7, 15. 17. 19. 20., so meint er eben jenes Wollen des inwendigen Menschen, den er als das eigentliche Ich darstellt. — Die vorsätzlichen Sünden der andern Art verdienen den Namen der Bosheits- (oder Frechheits-) Sünden, den die ältern Theologen den vorsätzlichen Sünden überhaupt beilegen. —

In unsrer obigen Nachweisung des bestimmenden Centrums in allem sündigen Wesen haben wir die Sünde überwiegend als beharrende Beschaffenheit betrachtet; die verschiedenen Grundrichtungen der verkehrten Gesinnung, welche natürlich in entsprechenden Handlungen sich äußert, haben wir in ihrer Entwickelung aus dem Princip der Selbstsucht verfolgt. Fassen wir nun noch die einzelne Bethätigung der Sünde als solche ins Auge, so fragt sich: entspringt jede Handlung, die entweder unmittelbar vom göttlichen Worte oder von dem auf seiner Grundlage entwickelten sittlichen Bewußtsein als unsittlich bezeichnet wird, auch nothwendig in dem Subjekt aus der Quelle der Selbstsucht? Und wenn dieß bei einigen Handlungen nicht der Fall sein sollte, wie steht es dann mit unserer Behauptung, daß die Selbstsucht das Princip aller menschlichen Sünde sei? Werden wir dann nicht genöthigt sein, entweder solche Handlungen für gerechtfertigt zu erklären und uns dadurch nicht nur mit dem objektiven Inhalt des sittlichen Be-

wußtsein zu entzweien, sondern auch mit unsrer eignen Entwickelung des Wesens der Sünde, indem dann die Auffassung derselben als Uebertretung des Gesetzes und ihre Zurückführung auf das Princip der Selbstsucht in der Sache nicht zusammentreffen würden, oder uns nach einer andern Wurzel der Sünde umzusehen, weil diese nicht ausreicht?

Es liegen in diesem Problem zwei Fragen, die sorgfältig unterschieden werden müssen: 1) Entspringt alles Handeln, welches dem sittlichen Gesetz objektiv widerstreitet, in dem handelnden Subjekt nothwendig aus selbstsüchtigen Beweggründen? 2) Ist ein solches Handeln, wenn es nicht aus diesen, sondern aus entgegengesetzten Motiven hervorgeht, dadurch sittlich gerechtfertigt?

Was nun die erste Frage betrifft, so läßt sie sich unmöglich ohne Einschränkung bejahen. Thomas von Aquino berührt sie in seiner Summa und führt für ihre verneinende Beantwortung an, daß zuweilen aus ungeordneter Nächstenliebe gesündigt werde *). Wer mag leugnen, daß dergleichen im Leben tausendmal vorkommt, ja daß zuweilen nicht bloß die Antriebe einer falschen Humanität, Gefälligkeit, Nachgiebigkeit, eines verkehrten Eifers für Gottes Ehre, sondern, für sich genommen, edle Motive den Menschen mit einer bestimmten sittlichen Forderung in Widerstreit verwickeln? Es ist dieß jenes Auseinanderfallen des objektiven Princips und der subjektiven Triebfeder, welches uns selbst im Gebiet des sittlich Guten oft genug begegnet; kann es uns befremden, daß wir dasselbe im Gebiet der Sünde antreffen? Nur auf den objektiven Zusammenhang aller Sünde mit dem Princip der Selbstsucht aber ging unsre Behauptung, und da wird doch Niemand zweifeln, daß

*) Prima Secundae qu. 77, art. 4. Thomas giebt dafür die freilich unzureichende Auflösung: Dicendum, quod amicus quasi est alter ipse, et ideo quod peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

z. B. Stehlen wesentlich aus der Selbstsucht stammt, wenn auch immerhin Einer auf den Einfall geräth aus Nächstenliebe zu stehlen, etwa den Reichen das Leder zu entwenden, um den Armen umsonst Schuhe zu machen. Also in der Sache treffen jene beiden Auffassungen der Sünde allerdings zusammen, wenn sie auch im Subjekt sich zufällig von einander trennen. Was immer als das innerste Wesen der Sünde aufgestellt werden mag, hat es einen bestimmten Gehalt, bezeichnet es eine bestimmte Richtung des innern Lebens, so kann vermöge der menschlichen Willkür und ihrer unberechenbaren Kombinationen das einzelne Handeln, das an sich aus dieser Grundrichtung abfolgt, sich zuweilen im besondern Falle von ihr losreißen und anderswoher ableiten. Nur eine ganz formelle Auffassung der Sünde, wie etwa ihre Zurückführung auf den Begriff der sittlichen Unordnung, könnte dieß vermeiden.

Dieß nun ist der Punkt, an dem Jacobis Polemik gegen jeden Versuch, die Sittenlehre zu einem allgemein gültigen, streng wissenschaftlichen System zu erheben, ihre Stellung nimmt *). Denn kann eine Handlung, die dem bestimmten Verbot des sittlichen Gesetzes widerstreitet, doch aus edlen Antrieben entspringen und dadurch sittlich gerechtfertigt werden, so steht der Buchstabe jedes Moralsystems nicht etwa bloß wegen der Beschränktheit unsers dermaligen Erkennens, sondern nach einer in der Sache selbst liegenden Nothwendigkeit in irrationalem Verhältniß zu dem Geist des sittlich Guten. Der Buchstabe vermag den Geist schlechterdings nicht darzustellen; der Geist kann sich nicht nach seiner wahren Natur regen und bewegen, ohne den Buchstaben zu zertrümmern. Nur Ein Mittel scheint es zu geben, daß nämlich der seiner selbst sich gewisse Geist eben diese seine Selbstgewißheit und Freiheit unmittelbar zu seinem Buchstaben mache durch Aufstel-

*) Sendschreiben an Fichte S. 32 f.

lung eines Systems, das zu seinem Princip den Willen hat, der nichts will als eben seine eigne Selbstständigkeit. Aber dieser kühne Versuch hat nicht zur Verklärung des Buchstabens in lauter Geist, sondern nur zur Verknöcherung des Geistes in dem Buchstaben eines starren Formalismus geführt.

Und wenn nun dieser Formalismus Jeden, der sich weigert jenen Willen als das an sich Gute zu verehren, des Atheismus, der eigentlichen Gottlosigkeit beschuldigt, so bricht Jacobis Pathos dagegen in die berühmt gewordenen Worte aus: „Ja ich bin der Atheist und Gottlose, der dem Willen, der Nichts will, zuwider — lügen will, wie Desdemona sterbend log, lügen und betrügen will wie der für Orest sich darstellende Pylades, morden will wie Timoleon, Gesetz und Eid brechen wie Epaminondas, wie Johann de Wit, Selbstmord beschließen wie Otho, Tempelraub begehen wie David — ja Aehren ausraufen am Sabbath, auch nur darum, weil mich hungert und das Gesetz um des Menschen willen gemacht ist, nicht der Mensch um des Gesetzes willen. Ich bin dieser Gottlose und spotte der Philosophie, die mich deßwegen gottlos nennt, spotte ihrer und ihres höchsten Wesens: denn mit der heiligsten Gewißheit, die ich in mir habe, weiß ich —, daß das privilegium aggratiandi wegen solcher Verbrechen wider den reinen Buchstaben des absolut allgemeinen Vernunftgesetzes das eigentliche Majestätsrecht des Menschen, das Siegel seiner Würde, seiner göttlichen Natur ist."

Und doch, mitten in den starken Versicherungen, womit sich hier Jacobi der Allgemeingültigkeit der einzelnen sittlichen Bestimmungen entgegenstellt, verräth sich unwillkürlich die eigne Unsicherheit. Die Stelle geht davon aus für Handlungen, in denen die sittliche Persönlichkeit aus einem edlen Antriebe den Buchstaben des sittlichen Gesetzes durchbricht, eine förmliche Aner-

kennung vor dem Richterstuhl des Gewissens zu fordern, und sie endet damit, nur ein Begnadigungsrecht des Menschen für sie in Anspruch zu nehmen. Dieß Begnadigungsrecht wollen wir, so weit überhaupt der Mensch hier Richter sein kann, ganz und gar nicht anfechten; die Beschränktheit menschlicher Erkenntniß und die zum Entschlusse drängende Gewalt des Augenblicks verbieten uns im Bewußtsein eigner Schwachheit jedes strengere Urtheil, wenn Einer unsrer Mitkämpfer in außerordentlichen sittlichen Verwickelungen nicht gleich die reine Lösung zu finden vermag. Geböte aber das Gewissen dem Menschen wirkliche Vorschriften des sittlichen Gesetzes, bestimmte Pflichten zu übertreten, um etwas noch Besseres als deren Erfüllung dadurch zu erreichen, so hätte das Gewissen die Maxime den Teufel zum Handlanger Gottes zu machen. Und wo gäbe es da noch einen Halt auf dem Wege zu dem Jesuitischen Grundsatz, daß der gute Zweck die schlechten Mittel heilige? — Mag auch denen, welche so handeln, subjektiv manche Entschuldigung zu Gute kommen; aber für die objektive Geltung des Guten und Heiligen in der Welt sind diejenigen, welche das Schlechte thun aus guter Absicht, wie die, welche das Gute thun aus schlechten Beweggründen, noch gefährlichere Feinde als jene Horde, bei der schlechtes Handeln und schlechte Motive sich zu entsprechen pflegen — darum gefährlicher, weil dieses willkürliche Zusammenzwingen des Widerstrebenden ganz geeignet ist, das Bewußtsein von dem Vertilgungskriege, den das Gute ohne Aufhören gegen das Böse führt, zu schwächen *). — Aus dieser trüben Quelle fließt denn auch beson-

*) Das sittliche Gesetz hat zu diesen beiden Klassen ein ganz ähnliches Verhältniß, wie die Religion zu ihren gesinnungslosen Freunden und entschiedenen Feinden. Nicht an diesen hat die Sache des Christenthums ihre schlimmsten Feinde, sondern an jenen; oder vielmehr, grade darum gelingt es diesen ihre dem Christenthum schnurstracks entgegengesetzten Principien allmälig unter die Masse zu bringen, weil sie dieselben nur mit Geist und Bildung auszusprechen brauchen, so findet sich eine Schaar guter Christen von Geist und Bildung, welche diese Principien

ders jene immer mehr um sich greifende Verweichlichung und Erschlaffung des sittlichen Urtheils, die vor den ärgsten Nichtswürdigkeiten, wenn sie nur eben nicht, wie etwa Raub und Mord, in die äußere Ordnung des Lebens gewaltsam störend und zerstörend eingreifen, keinen kräftigen Abscheu mehr zu empfinden vermag; denn wen sollte es wohl Mühe kosten, zur Rechtfertigung auch des schlechtesten Handelns etwas aufzutreiben, was wie eine gute Absicht aussieht?

In dem Gesagten liegt auch die Antwort auf die zweite jener Fragen. Dadurch daß ein dem sittlichen Gesetz widerstreitendes Handeln im einzelnen Falle — durch eine Anomalie in der Anomalie — nicht aus selbstsüchtigen, sondern edeln Antrieben hervorgeht, ist es doch nicht gerechtfertigt. Den objektiven Zusammenhang zwischen den dem Gesetze widerstreitenden Handlungsweisen und dem Princip der Selbstsucht soll der Mensch als ein unbedingtes Veto respektiren, wenn er auch im einzelnen Falle für sich selbst die vortrefflichsten Beweggründe zu einer solchen Handlungsweise zu haben meint. Ja grade darin, daß er seine Subjektivität gegenüber dem objektiven Inhalt des sittlichen Gesetzes als das Bestimmende und Entscheidende geltend macht, liegt bei allem anderweitigen Edelmuth, Enthusiasmus, Humanität u. dergl. ein Dünkel, der am Ende doch keine andere Quelle als die Selbstsucht hat. —

Wir haben in der Erörterung dieses Problems die Thatsünde zunächst als wirkliches Handeln im Auge gehabt. Dasselbe Resultat ergiebt sich aber leicht in Bezug auf die Zügellosigkeit selbstischer Triebe in ihren unwillkürlichen Aus-

---

sofort in sich mit dem Christenthum „vermitteln" und dann dafür sorgen das Gift, versetzt mit einer hinreichenden Zuthat unschuldiger Gedanken und frommer Redensarten, zu einem gangbaren Artikel zu machen.

brüchen, welche wir nach dem Obigen, mögen sie nun rein innerlich bleiben oder als übereiltes und besinnungsloses Thun in die Außenwelt treten, gleichfalls als peccata actualia zu betrachten haben. Der entzügelte selbstische Trieb, insofern ihn ein Wille gewähren läßt, ist eben unmittelbar Selbstsucht. Hätte sich dieser Wille nicht selbst mit dem Princip der Selbstsucht eingelassen, so würde er den Trieb sicher in seiner natürlichen Ordnung zu erhalten wissen.

Zweite Abtheilung.

Die Zurechnung der Sünde.

Erstes Kapitel.

Schuld und Schuldbewußtsein.

Nach unsern Untersuchungen zu Anfang der ersten Abtheilung läßt sich der allgemeine Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen zunächst so bezeichnen: Das Gute ist nicht bloß ein Seiendes, sondern auch ein Seinsollendes; ihm kommt nicht nur Wirklichkeit, sondern auch Nothwendigkeit zu. Das Böse dagegen nimmt zwar Theil an dem empirisch wirklichen Sein, aber als das Nichtseinsollende; nur als Störung und als Widerstreit mit einer idealen Forderung existirt es.

Sehen wir indessen genauer zu, so ist die Sünde damit von andern merkwürdigen Erscheinungen im Gebiet des menschlichen Lebens noch nicht hinlänglich unterschieden, das verwerfende Urtheil, welches unser Bewußtsein über dieselbe zu fällen sich genöthigt findet, noch nicht in seiner vollen Bestimmtheit aufgefaßt. Auch auf das Häßliche läßt sich die Bestimmung des Nichtseinsollens anwenden; denn es ist ja nicht bloß das Nichtschöne, das Gleichgültige, ästhetisch Charakterlose, sondern als Verkehrung des Schönen die positive Verneinung desselben, der Widerstreit gegen sein Gesetz*).

*) Vgl. die genauere Entwickelung dieses Begriffes in Weißes Aesthetik B. 2, S. 173—207.

Nun ist zwar die Verwandtschaft zwischen dem Häßlichen und Bösen wie zwischen dem Schönen und Guten durchaus nicht zu bestreiten; was das Gesetz des Guten verletzt, kann wohl, in einem Ganzen künstlerischer Darstellung an seinen Ort gestellt, selbst ein negatives Moment seiner Schönheit werden, aber für sich genommen kann es dem Gesetz des Schönen nie wahrhaft entsprechen. Selbst die Sprachen, nicht bloß die griechische, der es nach dem Geiste ihres Volkes am nächsten lag, sondern auch andre, wie die römische und deutsche, deuten auf diese Verwandtschaft, indem sie für die Verkehrung in beiden Gebieten dieselbe Bezeichnung gebrauchen (turpis, häßlich). Dem natürlichen Bewußtsein des Menschen erscheint es durchaus als eine Störung der Ordnung, wenn das sinnlich Schöne nicht die Erscheinung des Guten ist und das Häßliche nicht die Erscheinung des Bösen; und es kann uns nicht befremden, daß der Genius der griechischen Sprache den Begriff der Schaam nicht bloß mit der Sünde, sondern auch mit der Häßlichkeit in Verbindung setzt*). Wie der philosophische Geist Griechenlands auf dem Gipfel seiner Entwickelung jene Ordnung ausgesprochen hat — in den Platonischen Dialogen —, ist zu bekannt, als daß wir dabei zu verweilen brauchten. Dennoch könnte der Bedeutung der sittlichen Wahrheit kaum eine schlimmere Beeinträchtigung widerfahren als durch die Zurückführung des ethischen Urtheils auf das ästhetische als seine eigentliche Wurzel.

Die durchaus eigenthümliche Art, wie die sittliche Idee sich in unserm Bewußtsein offenbart, bedürfte noch einer umfassendern Erforschung, als ihr bisher zu Theil geworden. Vor Andern hatte sich Kant den Weg dazu gebahnt, und wenn das Ergebniß den Erwartungen nicht entspricht, zu denen sein ernster Wahrheitssinn berechtigte, so liegt dieß an dem im Grunde bloß lo-

*) Αἰσχρός desselben Stammes mit αἰσχύνη, αἰσχύνομαι.

gischen Formalismus seiner Ethik und im genauen Zusammenhange damit an seinem Begriffe von der Autonomie der praktischen Vernunft. Hier müssen wir uns begnügen diese Eigenthümlichkeit des Sittlichen zunächst in seinem Unterschiede vom Schönen mit ein paar Strichen anzudeuten. Von Letzterm kann dabei natürlich nur insofern die Rede sein, als seine Darstellung sich durch menschliches Thun vermittelt. Der Beruf das Schöne durch eigne Thätigkeit anzubauen und darzustellen ist wesentlich durch Eigenthümlichkeit bedingt; giebt sich Einer nicht damit ab, weil ihm diese Gabe und Neigung versagt ist, so trifft ihn kein Vorwurf. Der Beruf zur Sittlichkeit ist ein schlechterdings allgemeiner, von besonderer Gabe und Neigung unabhängiger. Und zwar verlangt die sittliche Idee von dem Individuum, daß es sie ganz, nach allen ihren Grundbestimmungen, in seinem Leben verwirkliche; sie duldet keine Theilung der Aufgabe, daß der Einzelne sich auf die Uebung der einen Tugend beschränken und den Andern überlassen dürfte ihn durch den Anbau der übrigen Tugenden zu ergänzen; es ist einer der frevelhaftesten Angriffe auf die Majestät der sittlichen Idee, wenn ihre Forderung auf eine gegenseitige Kompensation der Menschen, die die Fehler des Einen durch die Tugenden des Andern ausgleiche, gedeutet worden ist*) — freilich nur ein natürliches Erzeugniß des alten Irrthums von der

*) Feuerbach, Wesen des Christenthums S. 205 f. — In neuester Zeit hat auf diese Eigenthümlichkeit der sittlichen Idee am bestimmtesten, soviel mir bekannt ist, hingewiesen Ullmann, Polemisches im Betreff der Sündlosigkeit Jesu S. 70 f. (besonders abgedruckt aus den Studien und Kritiken 1842.); wobei ich jedoch die Ueberzeugung nicht verhehlen kann, daß diese Erkenntniß, scharf gefaßt, den Gebrauch nicht gestattet, den Ullmann von ihr macht, um die Nothwendigkeit eines sündlosen Individuums mitten in der Geschichte, aus dem eine neue heilige Entwickelung entspringt, auf apriorischem Wege darzuthun. Es folgt, wenn man auf die göttliche Idee und ihre Macht zurückgeht, aus diesem Gedanken viel mehr, ein göttliches Reich vollkommen heiliger Menschen am Ziele der Geschichte; eben darum aber folgt aus ihm, für sich genommen, nicht so viel, als Ullmann daraus folgert.

nothwendigen Abfolge der Sünde aus der Endlichkeit und Individualität. Die sittliche Idee und ihren Anspruch an die Wirklichkeit nach dem Maße andrer Ideen, namentlich der ästhetischen, messen, heißt: sie leugnen. Darum fällt denn auch die wahrgenommene Verletzung jener Idee mit ganz anderm Gewicht und auf ganz andere Weise in das eigne Bewußtsein zurück als der Widerstreit mit dieser; und wenn es anders ist, wenn ein Mensch sich einen Verstoß gegen den guten Geschmack schwerer verzeiht als eine Sünde, so ist das eben nur das Zeichen der tiefsten Zerrüttung. — Das Nichtseinsollen des Häßlichen ist nur ein bedingtes, weil die aus menschlichem Handeln entspringende Schönheit sich nur eine bedingte Nothwendigkeit zueignen darf — *ein Glanz der Erscheinung, der zum verzehrenden Feuer für den wahren Inhalt des Lebens wird, wenn er sich selbst zum Kern desselben machen will* —; das Nichtseinsollen des Bösen ist ein unbedingtes, weil die Nothwendigkeit des Guten eine schlechthin gültige ist, die von Jedem ohne Unterschied Anerkennung und Gehorsam fordert.

Die eigenthümliche Art nun, wie die Sünde sich *auf* ihr eignes Subjekt zurückbezieht, liegt in dem Begriffe der Schuld. Auch im ästhetischen Urtheil tadeln wir unmittelbar, ohne Rücksicht auf Folgen und Zwecke das Unschöne; indem das sittliche Urtheil tadelt, spricht es das Vorhandensein von Schuld aus.

Das erste Moment in dem Begriffe der Schuld ist dieses, daß die bestimmte Sünde dem Menschen, in dem sie ist, als ihrem Urheber zugeschrieben werden muß. In dem Begriff der Sünde liegt zunächst nur das Objektive, daß ein dem göttlichen Willen widerstreitendes Faktum, sei es nun That oder Zustand, vorhanden ist; mit dem Begriff der Schuld tritt die subjektive Seite, ein Urheber, dem zugerechnet werden kann, hinzu. Wie es sich immer mit andern Störungen unsers Lebens verhalten mag: von der Sünde haben wir das unmittelbare Bewußtsein, daß sie nicht bloß in uns, sondern auch von uns ist.

Der Kausalitätsbegriff also ist die allgemeine Grundlage in dem Begriff der Schuld, an welche die griechische Bezeichnung desselben — *αἰτία* — sich ausschließlich hält*). Fassen wir das Verhältniß des Begriffes der Sünde zu dem Wesen des Menschen in's Auge, so können wir sie ein Leiden der Seele, als das ihrem wahren Wesen Fremde und Widerstreitende, nennen; sehen wir auf die Art, wie die Sünde im wirklichen Leben entsteht, so ist sie nicht ein Leiden, sondern ein Thun der Seele, entweder unmittelbar oder doch in einem solchen Thun gegründet. Als ein bloßes Leiden betrachtet das Böse Plato, wie er denn in seinen ethischen Untersuchungen vielfachen Gebrauch macht von dem Grundsatz, daß Niemand freiwillig (*ἑκών*) sündige oder böse sei**). Und gewiß, steht einmal fest, daß das Gute die Thätigkeit, das Böse der leidende Zustand der Seele sei, so würde sich, wie Plato selbst am Schlusse des Hippias minor darthut***), aus der Möglichkeit, daß Jemand freiwillig sündige, die seltsamste Antinomie ergeben. — Aber es zeigt sich in den von ihm selbst gezogenen Folgerungen zur Genüge, wie verderblich diese Ansicht für die Zurechnung der Sünde wird. Sie verleitet ihn in irgend einer schlechten Beschaffenheit des Körpers und in der unverständigen Erziehung die Ursache zu suchen, daß der Böse böse ist, und deßhalb mehr die Erzeugenden und Er-

*) Wenn der populäre Sprachgebrauch den Schuldbegriff nicht selten auf das Naturgebiet anwendet, so versteht er darunter eben nichts als die Verursachung irgend eines unerwünschten Erfolges. Der lateinische Sprachgebrauch hält hier den Unterschied zwischen zurechnungsfähiger und nichtzurechnungsfähiger Verursachung fester, vgl. Döderleins lateinische Synonyme und Etymologien über culpa und noxia, B. 2, S. 152 f.

**) Z. B. Protagoras 345. 358. (Bekkersche Ausg. I, 1, S. 217. 241.) Gorgias 468. (Bekker II, 1, S. 471.) Timäus 86. (Bekker III, 2, S. 130.) De legibus lib. V, 731. (Bekker III, 2, S. 380.)

***) 376. (Bekker I, 2, S. 227 f.) Ueber die Aechtheit dieses Dialogs vgl. K. Fr. Hermann Geschichte und System der Platonischen Philosophie B. 1, S. 487 f. und die Anmerkungen dazu.

ziehenden als die Erzeugten und Erzogenen wegen des Bösen anzuklagen*). Ihren tiefern Grund aber hat jene Auffassung der Sünde darin, daß bei Plato die Unterscheidung des Ethischen und Physischen noch keinesweges rein und klar durchgeführt ist.

Auch die juridische Behandlung des Begriffes der Schuld beruht ganz auf dem Kausalitätsverhältniß. Aber sie hält sich zunächst in einer engern Auffassung dieses Begriffes nur an die Thatsache der Verursachung durch einen Willen, indem sie für das Zusammentreffen ihres Erfolges mit der Absicht des Subjektes einen andern Begriff bildet. Es ist einem Einzelnen oder der Gemeinschaft durch menschliches Thun eine Verletzung ihres Rechtes widerfahren. Entsteht nun die Frage nach dem Urheber dieser Verletzung, so macht sich der Unterschied zwischen culpa und dolus geltend. Wo nichts weiter vorhanden ist als die äußere Thatsache der Verursachung durch die vom Willen ausgehende Thätigkeit (oder Unterlassung) eines Menschen, so zwar daß dieser das mögliche Hervorgehen dieses bestimmten Erfolges aus seinem Verhalten erkannte oder erkennen konnte, jedoch ohne daß dieser Erfolg wirklich Zweck des Thuns war, da findet, ganz gemäß dem vorherrschenden Gebrauch des Wortes bei den klassischen Schriftstellern, nur culpa (lata oder levis) statt; wo dagegen der verletzenden That auch die Absicht zu verletzen entspricht, da fällt dem Thäter dolus zur Last. Neben dieser engern Bedeutung aber gebraucht die Rechtswissenschaft den Begriff der Schuld auch in einem umfassendern Sinne. Wo eine Rechtsverletzung vorliegt und eine Persönlichkeit, also ein mit Bewußtsein sich selbst bestimmendes Wesen gegeben ist, dem sie, sei es in der Weise der culpa oder des dolus, als Urheber zuzuschreiben ist, bezeichnet sie dasselbe als schuldig.

An diese Erweiterung schließt sich die ethische Behand-

*) Timäus a. a. O. Hier sagt Plato ausdrücklich: *ταύτῃ κακοὶ πάντες οἱ κακοὶ διὰ δύο ἀκουσιώτατα γιγνόμεθα.*

lung des Schuldbegriffes an, indem sie ihn zugleich verinnerlicht. Vor dem juridischen Forum begründet nur Schuld, was als Verletzung des Rechtes irgendwie in die äußere Erscheinung fällt, und auch hier ist es nicht die Sünde als solche, welche den Menschen schuldig macht, sondern nur insofern sie die Rechtsordnungen des bürgerlichen Lebens antastet. Vor dem sittlichen Forum dagegen begründet Alles Schuld, was mit dem sittlichen Gesetz im Widerspruch steht — natürlich in den Wesen, welche überhaupt dem Gesetz verpflichtet sind, und in den Zuständen ihres Lebens, in denen sie es sind, vgl. S. 52. — und eben darum auch Störungen und Zerrüttungen des innern Lebens, die ihren Grund im Willen haben.

Jedoch dieses Verhältniß zum Willen, welches in Zurechnung und Schuld sich ausdrückt, bedarf noch einer nähern Bestimmung. Zwar nicht erst der Begriff des peccatum voluntarium, sondern schon die Anfänge unsrer Betrachtung der Sünde überhaupt führten uns zu der Anerkennung, daß ihr eigentlicher Sitz der Wille ist; der Begriff des sittlichen Gesetzes, als dessen Gegensatz die Sünde zunächst in unser Bewußtsein tritt, läßt sich nicht entwickeln, ohne die für jenen Begriff constitutive Beziehung auf den Willen aufzuzeigen und damit den Willen als den wesentlichen Ort dieses Gegensatzes darzulegen. Allein der Wille könnte das sein und doch vielleicht nur einen durch eine fremde, übermenschliche Gewalt ihm mitgetheilten Antrieb fortleiten. Daß er nicht bloß der wesentliche Ort dieses Gegensatzes im Gebiet des menschlichen Lebens ist, sondern daß er durch seine Selbstentscheidung Urheber des wirklichen Bösen im menschlichen Leben ist, das lehrt uns erst das Bewußtsein der Schuld. Unsre Persönlichkeit in ihrem innersten Centrum macht es für unsre Sünde verantwortlich. Keiner kann sagen: wenn mein Gewissen meine Sünde verwirft, so verwirft es doch darum nicht mich — sondern er selbst, der Sünder, ist mit sei-

ner Sünde unauflöslich verwickelt, ihn selbst trifft das verdammende Urtheil *).

Dieses *verdammende Urtheil* aber, das als *zweites* Moment des Schuldbegriffes aus dem objektiven Vorhandensein der Sünde unter Voraussetzung eines Subjektes, dem zugerechnet werden kann, folgt, ist in sich selbst wieder ein zwiefaches. Das Erste ist das *verneinende* Ergebniß der Sünde, daß der Sünder von der Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen ist. Erinnern wir uns, daß wir das Wesen der Sünde früher selbst in der Abkehr von Gott gefunden haben, so kann diese Bestimmung als eine tautologische erscheinen. Aber ihre eigenthümliche Bedeutung liegt darin, daß diese der Sünde nachfolgende Ausschließung an dem Sünder *haftet* als eine beharrende Unwürdigkeit zur Gemeinschaft mit Gott. Die Sünde *hat* er *gethan*; schuldig *ist* er. So lange das Verlangen nach Gott schläft, schläft auch die Schuld; wenn aber die Schuld aufwacht, so findet sich der Mensch geschieden von Gott, unwürdig an einer andern Offenbarung Gottes Antheil zu haben als an seinem Zorn. Dieß führt auf die zweite *positive* Folge, welche dem Menschen aus der Sünde vermöge der Schuld entspringt. Es ist diese, daß er damit der genugthuenden Strafe für seinen Frevel an der heiligen Weltordnung Gottes verfallen ist. Aus einer spätern Untersuchung wird sich ergeben, wie die Sünde als That den sündigen Zustand erzeugt, aus dem dann wiederum mannichfache Thatsünden geboren werden. Mit dieser realen Folge, durch die

---

*) Wenn damit der Satz des Apostels im Widerspruch zu stehen scheint: *οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ (τὸ κακόν), ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*, Röm. 7, 17. 20., so müssen wir uns zunächst erinnern, daß diese ganze Stelle nicht vom Menschen im Allgemeinen handelt, sondern von dem, in welchem schon Sehnsucht und Ringen nach Gerechtigkeit erwacht ist (*οὐκέτι*). Was übrigens auch für diese Stufe das *οὐκ ἐγὼ* bedeutet, und wie es sich durch andre Bestimmungen des Apostels in demselben Zusammenhange ergänzt, davon wird weiter unten zu reden sein.

sich das Leben an die Macht der Sünde fesselt, in welche es sich einläßt, steht dann im innigsten Zusammenhange die aus der Sünde entspringende Verbindlichkeit, der angetasteten Majestät des sittlichen Gesetzes, welche, nach den im zweiten Kapitel der ersten Abtheilung gewonnenen Resultaten, von der Majestät des Gesetzgebers sich auf keine Weise trennen läßt, genug zu thun.

Auf die aus der Sünde entspringende Verbindlichkeit zur Erstattung bezieht sich nun auch die Neutestamentische Bezeichnung des Begriffes durch *ὀφείλειν, ὀφείλημα, ὀφειλέτης*, Luc. 13, 4. Matth. 6, 12. Der Ausdruck ist hier bildlich gebraucht; zum Grunde liegt die Anschauung von einer durch die Sünde bei Gott als dem Gläubiger entstandenen Schuld, Matth. 5, 26. Luc. 7, 41. 42., welche Anselm bekanntlich zur Basis seiner ganzen Versöhnungstheorie machte. Unmittelbarer wird die aus der Sünde entspringende Verhaftung unter dem Gesetz durch *ἔνοχον εἶναι* bezeichnet, so daß der davon abhängige Genitiv theils auf dieß Gesetz selbst, Jak. 2, 10., theils auf die von ihm verhängte Strafe, Matth. 26, 66. Marc. 3, 29., theils auf den Gegenstand der Versündigung, 1 Kor. 11, 27., der Dativ aber auf die das Gesetz handhabende Gewalt geht, Matth. 5, 21. 22. Bestimmter in seiner religiösen Bedeutung faßt den Schuldbegriff der Ausdruck *ὑπόδικον γενέσθαι τῷ θεῷ* Röm 3, 19., welchem die Bezeichnung des Schuldigen durch *τέκνον ὀργῆς (τοῦ θεοῦ)* Eph. 2, 3. entspricht.

Mit dem vorher aufgezeigten Inhalt des Schuldbegriffes scheint dagegen der Alttestamentische Sprachgebrauch, in welchem nach der allgemeinen Annahme אָשָׁם die eigenthümliche Bezeichnung für diesen Begriff ist, wenig übereinzustimmen. Zuerst kann schon die häufig vorkommende Formel für die Verhaftung zur Strafe oder Sühne, die aus der Sünde entspringt, auffallen. Hier sollte man נָשָׂא אֲשָׁמוֹ erwarten. Und doch findet sich diese Ausdrucksweise niemals, sondern fast immer נָשָׂא עֲוֹנוֹ

oder חֶטְאוֹ entweder in dem Sinne, daß die Sünde noch nicht in Beziehung auf das theokratische Verhältniß des Sünders getilgt sei durch Sühnopfer, oder daß sie überhaupt nicht getilgt werden könne *). Aehnlich ist es mit den Redensarten: die Sünde bedecken, wegnehmen (sühnen, vergeben), die auch עָוֹן, חַטָּאָה, פֶּשַׁע, nicht אָשָׁם haben.

Suchen wir nun bei dem vielbesprochenen Unterschied zwischen Sündopfer, חַטָּאת, und Schuldopfer, אָשָׁם, Licht, so lehren die darauf bezüglichen Anordnungen (Levit. 3—6. 19, 20—22. Num. 5—7. 15. 28. 29.), daß nicht bloß Schuldopfer ohne Sündopfer, sondern auch Sündopfer ohne Schuldopfer stattgefunden haben. Nur bei der Reinigung des Aussätzigen und des Nasiräers, Levit. 14, 1—32. Num. 6, 9—12., liegt die Verbindung des Sündopfers und Schuldopfers in Einer Sühne deutlich vor. Daraus scheint sich mit Sicherheit zu ergeben, daß in der Terminologie des Opferkultus Sünde und Schuld nicht verschiedene Seiten derselben Uebertretung, sondern verschiedene Arten der Verletzung des theokratischen Gesetzes bezeichnen. Wenn nun in den ausführlichen Beschreibungen von Opfern, welche der Leviticus Kap. 8—10. giebt, zwar das Brandopfer, Sündopfer (Einweihungsopfer), Dankopfer (Speiseopfer), aber durchaus nicht das Schuldopfer vorkommt, wenn in den genauen Anordnungen über die Festopfer, Num. 28. 29., sowie in dem umständlichen Bericht von den Beiträgen der Stammfürsten Israels zum Opferdienst, Num. 7., die Schuld-

---

*) In ersterm Sinne z. B. Levit. 5, 1. 17. 22, 9. Num. 30, 16., in letzterm Gen. 4, 13. Levit. 7, 18. 24, 15. Num. 5, 31. 9, 13. 14, 34. Ebenso wird der Ausdruck für stellvertretendes Sündentragen gebildet, Jes. 53, 12. Ezech. 4, 4. 6. 18, 19. 20. Levit. 16, 22. Die Bedeutung, welche Gesenius im Thesaurus s. v. נָשָׂא noch weiter angiebt, die Sünde büßen, scheint sich nirgends erweisen zu lassen und nur auf der Verwechselung der nothwendigen Folge mit dem unmittelbaren Inhalt des Begriffes zu beruhen.

opfer überall mit Stillschweigen übergangen werden*), so müssen wir daraus schließen, daß der אָשָׁם nicht zur regelmäßigen Praxis des Opferwesens gehört hat, sondern nur in besondern Fällen, für seltener vorkommende Befleckungen dargebracht worden ist.

Welches nun aber der specifische Unterschied dieser Vergehungen von den übrigen ist, und warum ihnen die Bezeichnung: Schuld, אָשָׁם, κατ᾽ ἐξοχὴν zukommen soll, dieß lassen die im Pentateuch vorliegenden Fälle von Schuldopfern sehr dunkel**). Der Ansicht Hengstenbergs, nach welcher die Sünde in der חַטָּאת als innere Zerrüttung, als Abfall deß Menschen von sich selbst, im אָשָׁם als Frevel an dem heiligen Gott und seinem Gesetz, als zu erstattender Gottesraub aufgefaßt wird***), steht entgegen, daß der Hebräische Sprachgebrauch eben so gut חָטָא לַיהוָה (z. B. Gen. 20, 6. 9. 39, 9. 1 Sam. 7, 6.) wie אָשַׁם לַיהוָה hat, daß ein fester Unterschied dieser Art der religiösen Grundanschauung des A. T. und insbesondere der Grundidee des Opferwesens nicht entspricht †), und daß unter den

*) Ueberall ist hier nur von dem Ziegenbock des Sündopfers, nirgends von dem Widder des Schuldopfers die Rede, vgl. auch Levit. 23, 9—20.

**) Das Schuldopfer bei Verletzung dessen, was Jehovah geheiligt ist, Levit. 5, 14—16., bei Vorenthaltung des Anvertrauten, Entwendeten u. s. w., Lev. 6, 1—7., bei Geschlechtsgemeinschaft mit einer verlobten Sklavin, Levit 19, 20—22., bei der Reinigung des Aussätzigen, Levit. 14, 10—32. und des Nasiräers, Num. 6, 1—21. ließe sich leichter erklären. Aber große Schwierigkeit macht das Schuldopfer Levit. 5, 17—19. wegen des ganz allgemeinen Charakters der Versündigung, für die es angeordnet wird. Denn das לֹא־יָדַע V. 17. zur differentia specifica der Vergehungen zu machen, durch welche das Schuldopfer bedingt ist, gestattet schon nicht der unmittelbar folgende Fall V. 21 f., wo an ein solches Nichtwissen nicht gedacht werden kann.

***) Die Authentie des Pentateuchs B. 2, S. 214 f.

†) Wie freilich Hengstenberg diesen Unterschied nimmt, als verschiedene Auffassung derselben Uebertretung, im Zusammenhange mit seiner Annahme, daß mit jedem Sündopfer auch ein Schuldopfer verbunden gewesen sei, ließe er sich wohl rechtfertigen, wenn nur jene Annahme begründet wäre.

ausdrücklich aufgeführten sechs oder sieben Fällen, in denen ein Schuldopfer gebracht werden soll, nur ein einziger (Levit. 5, 15. 16.) auf eigenthümliche Weise sich als Gottesraub darstellt. — Die von Winer nach Relands Vorgange vertheidigte Hypothese, das Schuldopfer beziehe sich auf Vergehungen, die keinen Zeugen als das eigne Gewissen hätten, das Sündopfer auf Vergehungen, deren die Darbringenden überführt worden oder die nach der allgemeinen Beschaffenheit des menschlichen Lebens als vorhanden vorauszusetzen seien *), hat allerdings an der ähnlichen Auffassung des Josephus **) eine starke Stütze. Aber auch hier widerstrebt entschieden die Natur der beiderseitigen Vergehen, wie sie der Pentateuch bezeichnet; bei den *meisten* unter denen, für welche bloß das Schuldopfer darzubringen war, muß man noch einen Mitwissenden des Vergehens voraussetzen***), während manche dem Sündopfer zugetheilte Uebertretungen keinen Anlaß geben an einen Solchen zu denken†). Demnach werden wir, da die ältern Erklärungsversuche sich noch weniger empfehlen, die klare Unterscheidung zwischen Sünd- und Schuldopfer als ein zur Zeit noch ungelöstes Problem betrachten müssen††).

---

*) Biblisches Realwörterbuch, Art. Schuld- und Sündopfer.

**) Vgl. die von Winer a. a. O. citirte Stelle Antt. III, 9, 3. Auch Buddeus pflichtet dieser Auffassung bei, Hist. eccles. V. T. tom. I, p. 723. 24.

***) Winer behauptet zwar das Gegentheil; aber mußte nicht bei Vorenthaltung des Anvertrauten u. s. w. der dadurch Beeinträchtigte, bei dem Umgang mit der verlobten Sklavin diese selbst um die Versündigung wissen? Auch die Versündigung an dem Jehovah Geweihten konnte ja wohl in der Regel sich der Kenntniß der Priester und Leviten nicht entziehen.

†) Namentlich gilt das von mehrern der Levit. 5, 1—13. angeführten Befleckungen, von welchem Abschnitt Winer mit gewohnter Aufrichtigkeit auch selbst anerkennt, daß hier das von ihm aufgestellte Princip nicht durchzuführen sei.

††) Eben so urtheilt Bähr in seiner Untersuchung über die Sünd- und Schuldopfer, Symbolik des Mosaischen Kultus B. 2, S. 410 f., indem er zugleich mit Recht die Annahme gänzlicher Verwirrung oder

Indessen läßt uns eine sorgfältige Beachtung aller einschlagenden Stellen nicht in Zweifel, daß neben dem engern Begriff von אָשָׁם, Schuld, der der Anordnung des Schuldopfers im Unterschiede vom Sündopfer zum Grunde liegt, noch ein weiterer anerkannt werden muß, nach welchem auch da אָשָׁם stattfindet, wo nur ein Sündopfer ohne Schuldopfer darzubringen war, vgl. besonders Levit. 4, 3. 13. 22. 27. 5, 2—5. Der Grundgedanke in den Mosaischen Anordnungen über das Sühnopfer (im engern Sinne; denn in einem weitern hat jedes Opfer sühnende Bedeutung) ist wohl dieser: Jede Sünde*) ist Versündigung an Gott, Angriff auf sein Eigenthum, und führt darum eine Verschuldung, einen sühnungsbedürftigen Zustand mit sich, der in dem einen Falle das Sündopfer, in dem andern das Schuldopfer, in einem dritten Beides fordert. In diesem Zusammenhange der Begriffe ist die Verschuldung allerdings die Folge der Sünde, wie denn dieß in den obigen Citaten aus dem Leviticus auch durch die Stellung des אָשֵׁם, אָשֵׁם zu חָטָא ausgedrückt wird, die aus der Sünde entspringende Verhaftung des Sünders zur Genugthuung**). Eben so ist אָשֵׁם und אָשָׁם gebraucht Gen. 26, 10. 42, 21. 1 Chron. 21, 3. 2 Chron. 28, 13. Esra 9, 6. 7. 13. 15. 10, 10. In der hieraus sich ergebenden Anerkennung, daß das Sündopfer selbst zugleich אָשָׁם, nämlich nicht Schuldopfer, sondern eine Gott zu erstattende Schuld genannt werden kann, liegt der Schlüssel zu der scheinbar verworrenen Stelle Levit. 5, 1—13***). —

Willkür sowie den Schluß auf einen spätern Ursprung dieser Theile des Pentateuchs ablehnt.

*) Nur von der שְׁגָגָה ist im Opferwesen die Rede, vorsätzliche Frevelthaten — בְּיָד רָמָה — sind ausgeschlossen, Num. 15, 22—31. Aber freilich muß nach den im Leviticus angeführten Beispielen der Begriff der שְׁגָגָה dabei sehr weit gefaßt werden.

**) Vgl. die Bemerkungen Hengstenbergs über den Begriff des אָשָׁם a. a. O.

***) So stark an dieser Stelle der Begriff der Verschuldung hervor-

Die oben bemerkte Schwierigkeit in der Redensart נָשָׂא עָוֹן oder חֵטְא löst sich durch die Erwägung, daß der Begriff der Schuld hier schon in dem נָשָׂא enthalten ist. Eben dadurch entsteht Schuld, daß die Versündigung nicht vorübergeht mit dem Augenblick, in welchem sie begangen wird, sondern daß sie auf dem Sünder liegen bleibt, daß er ihre Last tragen muß. Eben so erklären sich die Ausdrucksweisen: כִּסָּה חֲטָאָה, כִּפֶּר עָוֹן aus der eigentlichen Bedeutung der Verba von selbst, ohne daß die Lexikographen berechtigt waren, um solcher und ähnlicher Verbindungen willen den Substantiven den Begriff der Schuld zu geben. —

Diese an der Sünde haftende Schuld wird von der Melanchthonschen Definition der Sünde, welche von den ältern Dogmatikern unsrer Kirche wiederholt zu werden pflegt, gleich mit in den Begriff der letztern aufgenommen, wenn sie denselben so bestimmt: peccatum est defectus vel inclinatio vel actio pugnans cum lege Dei, offendens Deum, damnata a Deo et faciens reos aeternae irae et aeternarum poenarum, nisi sit facta remissio*). Wenn dann mehrere unter jenen Theologen in der Zurechnung der Sünde weiter unterscheiden zwischen reatus culpae und reatus poenae, so mag der Ausdruck etwas schief gebildet sein; aber die Unterscheidung selbst läßt sich rechtfertigen, insofern sie ihrer wahren Bedeutung nach auf den oben entwickelten

---

gehoben wird, so ist es doch nach V. 6. 7. 9. 11. 12. durchaus nicht zweifelhaft, daß sie vom Sündopfer handelt. אֶת־אֲשָׁמוֹ ist weder V. 6. zu übersetzen: sein Schuldopfer (De Wette), noch V. 7: für seine Schuld, wegen seiner Schuld (De Wette und Hengstenberg), sondern an beiden Stellen: als seine Schuld, nämlich als seine dem Herrn für die begangene Sünde (אֲשֶׁר חָטָא) zu erstattende Schuld, entsprechend dem אֶת־קָרְבָּנוֹ אֲשֶׁר חָטָא V. 11., als eine Opfergabe, welche, wie sie in demselben Verse näher bestimmt wird, als Surrogat da eintreten durfte, wo der eigentliche אָשָׁם, nämlich das regelmäßige Sündopfer, wegen Armuth nicht gebracht werden konnte.

*) Loci theol. de pecc. p. 97.

Unterschied zwischen den beiden Momenten des Schuldbegriffes zurückzuführen ist *).

Melanchthon verwirft, wo er von dem Unterschiede der Thatsünden in Rücksicht der an ihnen haftenden Schuld spricht, mit strenger Mißbilligung den stoischen Satz, daß alle Sünden einander gleich seien **). Und diese Verwerfung stimmt nicht bloß vollkommen überein mit dem A. T., namentlich mit den eben berührten Mosaischen Anordnungen über das Sühnopfer, die offenbar auf verschiedene Grade der Verschuldung durch die einzelnen Sünden zurückgehen, sondern sie wird auch im N. T. durch Matth. 5, 21. 22. 10, 15. 12, 31. 32. Luc. 12, 47. 48.

---

*) Baier, den überhaupt unter den ältern Dogmatikern Präcision in der Fassung der dogmatischen Formeln auszeichnet, erklärt den reatus culpae durch: obligatio, qua quis sub peccato, per ipsum peccatum constrictus, tenetur, ut revera sit et dicatur peccator. Es ist das unmittelbare Zurückfallen der Sünde auf die Persönlichkeit des Thäters durch die Zurechnung. Vgl. seine Definition des reatus poenae, Comp. theol. positivae P. II, c. 1, §. 15.

**) A. a. S. 119. Ebenso die zweite Helvetische Konfession cap. VIII. (Coll. Conff. ed. Niemeyer S. 478.) Doch verwirft M. den Satz eigentlich nur in Beziehung auf die Sünden der Wiedergebornen; für die der Unwiedergebornen läßt er ihn wenigstens insofern gelten, als sie ihm wie Luthern alle Todsünden sind; weßhalb ihnen einige katholische Polemiker den Grundsatz des Jovinian: omnia peccata esse paria, zuschreiben. Der wesentliche Zusammenhang ihrer Ansicht ist dieser: An sich ist jede Sünde Todsünde, macht den Begehenden der ewigen Verdammniß würdig, und nur erst im Stande der Wiedergeburt kann vermöge seines Princips, des Glaubens, irgend eine Sünde Erlaßsünde werden. Einige Sünden nun, im Stande der Wiedergeburt begangen, führen die Zerstörung des Glaubens unmittelbar mit sich und vernichten dadurch jenen Stand, wenn gleich nicht unwiederherstellbar — peccata mortalia —, andre heben den Glauben nicht auf und diesen kann die göttliche Vergebung nicht fehlen, weil ja eben der Glaube sie sucht — peccata venialia. Im Wesentlichen dieselben Bestimmungen werden reformirter Seits aufgestellt, vgl. Calvins institutio rel. chr. lib. II, c. 8, §. 59. Declar. Thorun. de peccato 8. 9.

Joh. 19, 11. 1 Joh. 5, 16. auf unzweideutige Weise bestätigt. Auch sind wir nicht berechtigt mit Schleiermacher diese verschiednen Grade der Schuld ganz in die Verschiedenheit zwischen den Gesammtzuständen der Handelnden aufgehen zu lassen *). Dieses Verfahren beruht zunächst auf der einseitigen Ansicht, als wären die Thatsünden im Verhältniß zur Zustandssünde nur Wirkungen; es wird dabei verkannt, daß sie in diesem Verhältniß eben so wohl verursachend sind, ja daß die Sünde, wenn überhaupt die Schuld in ihr ernstlich festgehalten werden soll, in schlechthin ursprünglicher Beziehung Thatsünde sein muß. Ist aber die Thatsünde in ihrem Verhältniß zum Zustande irgendwie verursachend, so läßt sich auch nicht einsehen, warum die Gradunterschiede der Verschuldung nur auf diesem Zustande beruhen, warum sie nicht auch unmittelbar an der verschiedenen Qualität der Thatsünden selbst haften sollten. — Die alte Eintheilung der Uebertretungen in Todsünden und läßliche Sünden ist eine unerschöpfliche Quelle unnützer und durch ihre Kleinlichkeit und Aeußerlichkeit verderblicher Bestimmungen im Pönitenzwesen der katholischen Kirche geworden; auch ist es nur Selbsttäuschung, wenn Menschen nach festen Merkmalen sicher entscheiden zu können glauben, welcher Grad der Verschuldung jedesmal an der bestimmten Sünde hafte; aber alle diese Entstellungen und Mißbräuche können dem Grundgedanken, daß die einzelnen Sünden verschiedene Grade von Schuld mit sich führen, seine Wahrheit nicht rauben.

Worauf beruht nun dieser Gradunterschied? Die Schuld ist das unmittelbare Zurückschlagen der Sünde auf ihren Urheber, aber die Gewalt, mit der sie auf ihn zurückschlägt, hängt

*) Glaubenslehre §. 74, 1. (B. 1, S. 451.) In Beziehung auf den Unterschied zwischen Tod- und Erlaßsünde stimmen hier die Reformatoren und ältern Dogmatiker unsrer Kirche mit ihm überein, insofern sie nach dem in voriger Note Bemerkten den Grundsatz aufstellen: peccatum mortale et veniale distinguitur non secundum substantiam facti, sed secundum personam sive propter differentiam peccata admittentium.

in ihrem verschiedenen Grade nicht bloß von der Spannung der geistigen Kräfte ab, mit der sie aus ihm hervorgegangen ist, sondern auch von den objektiven Größeunterschieden der Sünde. Es ist eine nicht unbedenkliche Vorstellung, die bei folgerichtiger Durchführung die Sünde ganz in das Subjektive aufzulösen droht, wenn man die Gradunterschiede der Schuld lediglich formal, durch die Art wie die Sünde aus der Entscheidung des Subjektes hervorgeht, bedingen will. Vielmehr hat dieser Gradunterschied außer seiner formalen Wurzel wesentlich auch eine materiale. Die letztere liegt in der stärkern oder schwächern Bethätigung des in aller Sünde wirkenden Princips der Selbstsucht, die erstere in der vollkommnern oder unvollkommnern Verursachung der Sünde durch das sündigende Individuum.

Zur Vollständigkeit dieser Verursachung gehört, daß die einzelne Sünde durch den Willen des Subjektes mit dem Bewußtsein, daß sie Sünde sei, hervorgebracht werde. Mithin wird die Unvollständigkeit dieser Urhebung entweder in dem Fehlen dieses Bewußtseins oder in dem Fehlen jener Willensbestimmung bestehen. Wir erhalten damit die beiden uns schon bekannten Arten der unvorsätzlichen Sünde, die Unwissenheits- und Uebereilungssünde. Und so führt denn auch Melanchthon*) und nach seinem Vorgange Chemnitz**), Hutter***) u. A. den Hauptunterschied in der Verschuldung durch die Sünde, eben jene Eintheilung in läßliche und Todsünden, einfach auf den Unterschied zwischen unvorsätzlicher und vorsätzlicher Sünde (der Wiedergebornen) zurück. Wiewohl wir nach dem Bemerkten diesen Gradunterschied außerdem noch durch die verschiedene Stärke des selbstsüchtigen Princips bedingen, so scheint doch die Ablei-

*) A. a. O. S. 117. De discrimine pecc. S. 276.

**) Loci theol. P. III, loc. de discr. pecc. mort. et venialis fol. 122 f. (Ausg. v. 1595.)

***) Loci comm. De discr. pecc. mortalis et venial. S. 356.

tung von dieser Seite ganz auf dasselbe Resultat hinauszukommen. Denn wird der Mensch, im Begriff eine Sünde zu begehen, sich derselben als Sünde bewußt, so liegt darin unmittelbar eine Gegenwirkung des Gewissens, und in der Ueberwindung dieser Gegenwirkung offenbart sich also ein höherer Grad von Entschiedenheit, mit welcher der Wille der Selbstsucht ergeben ist. Und in der Regel ist es wirklich so. Indessen werden doch nicht selten Sünden begangen, in denen das Princip der Selbstsucht sich mit ausgezeichneter Energie bethätigt, und die der Sündigende sich doch wegen der gesteigerten Verfinsterung seiner Seele bei ihrer Begehung nicht als Sünden zum Bewußtsein bringt. Hiernach werden wir zugeben müssen, daß der Gradunterschied in der Schuld der Thatsünden und der Unterschied zwischen vorsätzlicher und unvorsätzlicher Sünde einander nicht vollständig decken. Namentlich gilt dieß von den Schwachheitssünden wider das Gewissen, in denen häufig trotz der vollständigern Verursachung durch das sündigende Subjekt doch eine geringere Gewalt der Selbstsucht sich offenbart als in den Uebertretungs- und Unwissenheitssünden, deren Bewußtlosigkeit unzähligemal in roher Nichtachtung der Stimme des Gewissens ihren Grund hat.

Aus diesem Gesichtspunkte ist denn auch die öfters vorgekommene Meinung zu beurtheilen, nach welcher in der Unwissenheitssünde die Unwissenheit die Sünde, insofern sie Schuld begründet, absorbiren soll, weil hier zwar eine Willensbewegung, aber nicht eine solche, die auf etwas als Sünde Erkanntes geht, vorhanden ist. Wenigstens soll durch eine solche dem sittlichen Gesetz objektiv widerstreitende Handlung eine sittliche Verschuldung nur dann entstehen können, wenn es dem Menschen möglich war seine Unwissenheit in dieser bestimmten Beziehung zu überwinden, wenn sie mithin in einer aus sittlicher Gleichgültigkeit und Leichtsinn entspringenden Unterlassungssünde ihren Grund hat.

Und allerdings giebt es eine sogenannte Unwissenheitssünde,

in der die Unwissenheit die Schuld und damit überhaupt den Charakter wirklicher Sünde gänzlich auslöscht. Man unterscheidet in der Unwissenheit, die hier in Betracht kommt, bekanntlich das Nichtwissen des verpflichtenden Gesetzes und das Nichtkennen der eignen Handlung nach ihrer vollen Bestimmtheit (ignorantia juris — facti). Die Kenntniß der eignen Handlung nun bezieht sich nach der einen ihrer Seiten auf die Sphäre der Aeußerlichkeit, auf die endlichen, mannichfach bedingten Verhältnisse, in welche jede Handlung hineingestellt ist. In dieser Sphäre aber kann sehr wohl Nichtwissen und Verwechselung statt finden und daraus ein Irrthum im Handeln entspringen ohne die geringste Verschuldung des Handelnden durch Mangel an Aufmerksamkeit u. s. w. Verfügt z. B. Jemand über fremdes Eigenthum in der von den Umständen hinreichend unterstützten Meinung, es sei das seine, so ist zwar eine Rechtsverletzung vorhanden, wiewohl auch nur eine civilrechtliche, aber keine sittliche Verschuldung. Auch kann man sich dagegen gewiß nicht auf die Bestimmungen des Mosaischen Gesetzes berufen, nach denen eine Verschuldung aus levitischen Verunreinigungen auch dann entspringt, wenn dabei eine ignorantia facti stattfand, z. B. Levit. 5, 2. 3. Wie der ganze Begriff levitischer Unreinigkeit, obgleich ohne eine bleibende sittlich religiöse Bedeutung, doch dem eigenthümlichen Zweck des Mosaischen Gesetzes, Israel zu einem Volk des Sündenbewußtseins und des Erlösungsbedürfnisses zu machen, unter den gegebenen geschichtlichen Bedingungen vollkommen entsprach, so mußte er sich in seiner Durchführung natürlich an die Thatsache der Befleckung als solche halten, ohne den Unterschied zwischen Wissen und Nichtwissen mehr als die verschiedenen Grade der daraus entspringenden theokratischen Verschuldung bestimmen zu lassen.

Diese Art des Irrthums im Handeln also gehört nicht hierher; was aber aus dem ungeordneten selbstischen Streben stammt

und somit dem sittlichen Gesetze widerstreitet, ist Schuld, mag der Fehlende sich dieses Widerstreites bewußt sein oder nicht. Wäre es freilich irgend einem Menschen überhaupt unmöglich den Inhalt des sittlichen Gesetzes zu erkennen, könnte er sich mithin jenes Strebens schlechterdings nicht als des nichtseinsollenden bewußt werden, so würde für einen Solchen die Zurechnung dessen, was in seinem Leben als Sünde erschiene, allerdings wegfallen, aber damit zugleich die Vollständigkeit der menschlichen Natur. Auch der Unterschied zwischen der im Augenblicke des Entschlusses unüberwindlichen und der überwindlichen Unwissenheit kann zwar den Grad der Verschuldung bedingen, aber nicht über Sein oder Nichtsein der Schuld entscheiden. In jenem *Gebiet* des Aeußerlichen, Zufälligen, Veränderlichen irgendwie ein Nichtwissender oder Irrender zu sein, gereicht dem Menschen nicht zum Vorwurf; die wesentliche Wahrheit, die im Gewissen sich kund giebt, und ihr Verhältniß zu dem einzelnen Handeln nicht zu wissen ist eben selbst die Folge einer sündhaften Störung und Zerrüttung seines innern Lebens. Läge ihm von dem Zeitpunkt an, wo er die Stimme des Gewissens zuerst vernimmt, *in jedem* Augenblicke seines Lebens nichts mehr am Herzen als genau zu wissen, was diese Stimme ihm sagt, und ihr unbedingt zu gehorchen, so würden Unwissenheitssünden, die auf der ignorantia juris beruhen, eben nicht vorkommen. Das sittliche Bewußtsein würde sich dann zu solcher Stärke, Klarheit und Bestimmtheit in ihm entwickeln, daß es ihm auch für den einzelnen Fall niemals an der richtigen Weisung fehlen könnte. Aber dieß duldet nicht die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, von der wir uns später überzeugen werden, daß sie die Zurechnung der einzelnen Sünden keinesweges aufzuheben vermag. Die Ungerechtigkeit der Menschen ist es, welche die Entwickelung der Wahrheit in ihrem Bewußtsein aufhält, Röm. 1, 18. Darum achten sich Wilde, wenn sie von den Greueln des Götzendienstes, von Wollust, Mord

und ungezähmtem selbstsüchtigem Treiben zu Christo bekehrt werden, durch ihre Unwissenheit keinesweges von Schuld entbunden, sondern fühlen reuevoll den Vorwurf des erwachten Gewissens. —

So erkennt auch Paulus die Milderung der Sündenschuld, die in der Unwissenheit des heidnischen Lebens liegt, entschieden an und spricht in diesem Sinne von einem göttlichen Uebersehen der χρόνοι τῆς ἀγνοίας, Apgesch. 17, 30. vgl. Röm. 2, 9. Matth. 11, 21—24. Aber er ist weit entfernt, die sündigenden Heiden darum als schuldfrei zu betrachten. Vielmehr verweist er auf das ursprüngliche Bewußtsein Gottes im menschlichen Geiste und dessen Anregung durch die Offenbarung Gottes in der Natur und leitet die Zerrüttung ihres religiösen Lebens aus einer Unterdrückung jenes Bewußtseins ab, Apgesch. 17, 27—29. Röm. 1, 19—21. 28. Nicht minder beruft er sich in bestimmt sittlicher Beziehung auf die Macht des Gewissens auch im Bewußtsein der Heiden, Röm. 2, 15., so wie darauf, daß sie im bürgerlichen Leben die Frevel, die sie selbst verüben und selbst von Andern gern verüben sehen, doch als des Todes würdig verurtheilen, Röm. 1, 32. Aus Beidem schließt er, daß sie in ihren Sünden sich keinesweges für gerechtfertigt halten dürften, Röm. 1, 20. 2, 1. 3, 23. Während er ferner als Motiv des göttlichen Erbarmens, das ihm selbst, dem Lästerer, Verfolger, Gewaltthäter, widerfahren sei, anführt, daß er dieß unwissend gethan habe im Unglauben, nennt er sich doch, offenbar in Beziehung darauf, den Ersten der Sünder, 1 Tim. 1, 13—15.

Zwar wenn Paulus Röm. 14, 23. lehrt, daß, was der sittlichen Ueberzeugung des Handelnden nicht entspricht, ihm als Sünde zuzurechnen ist, mag immerhin, objektiv betrachtet, nichts Unrechtes darin liegen, so ist daraus öfters gefolgert worden, daß nach Paulinischer Ansicht die Zurechnung lediglich von der subjektiven Ueberzeugung recht oder unrecht zu handeln abhange. So faßt z. B. De Wette in seiner Sittenlehre den

Ausspruch und knüpft denn auch daran eine Zurechnungslehre von einseitig subjektivem Gepräge, die ihn verleitet die Eintheilung in wissentliche und unwissentliche Sünden als falsch zu bezeichnen, weil die letzteren keine Sünden seien, und die Beunruhigung des Gewissens mit dem Gedanken an unerkannte Sünde (Ps. 19, 13.) nur dem an ein äußeres Gesetz gewiesenen Hebräer zu gestatten *). Aus dem Paulinischen Wort aber könnte dieß nur gefolgert werden, wenn es nicht bloß lautete: *πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πίστεως ἁμαρτία ἐστί,* sondern: *πᾶν ὃ ἐκ πίστεως δίκαιόν ἐστιν.* Oder sollte etwa dieses bejahende Urtheil von selbst aus jenem verneinenden folgen? Keineswegs. Allerdings hat auch die irrende sittliche Ueberzeugung die Macht den Menschen an das, was sie ihm als nothwendig darstellt, zu binden, aber nicht die Macht ihn von dem Ansehen der Wahrheit zu entbinden und sich an ihre Stelle zu setzen. Das ist der Fluch des sittlichen Irrthums, daß er den Menschen verdammt, wenn er ihm als seiner subjektiven Ueberzeugung zuwiderhandelt, und ihn doch nicht rechtfertigt, wenn er ihm folgend das Verwerfliche thut. Hatten die Verfolger der Apostel die entschiedene Ueberzeugung damit eine Pflicht gegen Gott zu erfüllen, Joh. 16, 2, so wurden sie strafbar, sie mochten die Verfolgung unterlassen oder ausführen.

Wenn Christus von diesen hassenden Juden sagt: Wäre ich nicht gekommen und hätte es ihnen nicht verkündigt, so hätten sie keine Sünde (nämlich *ὅτι οὐκ οἴδασι τὸν πέμψαντά με*), Joh. 15, 22. 24 — so liegt in diesen Worten, wiewohl *ἁμαρτίαν ἔχειν* an sich eben nur das thatsächliche Vorhandensein der Sünde, das *ἁμαρτάνειν* oder *ἡμαρτηκέναι*, bezeichnet, doch wegen des Gegensatzes: *νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσι περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν*, allerdings eine Verneinung der Schuld. Daß aber diese Verneinung nicht absolut, sondern nur relativ

*) A. a. O. Th. 1, S. 111. vgl. S. 308 ff.

zu verstehen ist, ergiebt sich schon daraus, daß wie überall im N. T. so auch im Johanneischen Evangelium z. B. 1, 29. 3, 36. (ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν) 20, 23. das aus der Entfremdung von Gott quellende Sündenwesen der Welt als ein schuldhaftes betrachtet wird. Ausdrücklich räumt dem gleichen Unterschiede nur eine Milderung der Schuld ein Matth. 11, 21—24. Ganz streng dagegen ist der Gegensatz in der verwandten Stelle Joh. 9, 41. zu fassen, deren Sinn durch Umschreibung so wiederzugeben ist: Wäret ihr schlechterdings unfähig meine Verkündigung zu fassen, so wäre euch die Verwerfung derselben keine Sünde; nun aber bekennt ihr ja selbst, daß ihr das Verständniß habet, darum lastet die Verwerfung meines Wortes auf euch als Sünde*). — Christus stellt es abęr auch ausdrücklich als allgemeine Regel auf, daß das Wissen oder Nichtwissen des Sündigenden um das göttliche Gesetz, das er thatsächlich antastet, nur einen Gradunterschied der Verschuldung und Strafbarkeit begründe, Luc. 12, 47. 48. Dasselbe liegt in der Bitte des Gekreuzigten um Vergebung für seine Mörder, weil sie nicht wissen, was sie thun, Luc. 23, 34. Wenn dieses Nichtwissen ihre Schuld aufhob, so bedurften sie nicht der Vergebung; wenn es ihre Schuld nicht minderte, so konnte die Bitte um Vergebung es nicht als Beweggrund brauchen. — So findet denn das Bedürfniß jener Ps. 19, 13. ausgesprochnen Bitte, wie ihm die Erfahrung des christlichen Bewußtseins Zeugniß giebt, auch im N. T. seine volle Bestätigung.

In unsrer bisherigen Untersuchung haben wir die Schuld unabhängig von ihrem Wirklichwerden im Bewußtsein des einzelnen Subjektes, welches mit der Sünde befleckt ist, be-

*) Vgl. zu beiden Stellen Lückes Bemerkungen im Kommentar.

trachtet. Und dieß ist keine leere Abstraktion; die Schuld ist vielmehr zunächst und ursprünglich etwas ganz Objektives, sie haftet am Sünder als ein unabwendbares **zweites Sollen** desselben in Beziehung auf ein unerfüllt gebliebenes **erstes Sollen** *) und fordert Sühne, wenn er sich seines Verhältnisses zur beleidigten Majestät des göttlichen Gesetzes auch gar nicht bewußt ist. Das Vorhandensein der Schuld ist von der Anerkennung derselben im Bewußtsein des sündigen Menschen keinesweges abhängig. Aber ist denn eine gänzliche Bewußtlosigkeit des Schuldigen von seiner Schuld möglich? Das wäre sie nur, wenn im Menschen das Bewußtsein von einer sein Leben durch unbedingte Forderungen bestimmenden Norm jemals *völlig* erlöschen könnte. Die Erfahrung zeigt uns zwar Zustände der äußersten Unterdrückung dieses Bewußtseins so wie seiner tiefsten Trübung und Entstellung; aber es auf irgend einer Stufe der sittlichen Entartung dem Menschen schlechterdings abzusprechen, dazu berechtigt sie uns nicht. Mögen die starken Geister, die erst dann frei zu sein meinen, wenn sie von Gott und seinem heiligen Gesetz los sind, sich selbst und Andern dergleichen *eingeredet* haben: in seinem innern Urtheil wird der Mensch nie gleichgültig gegen den Gegensatz des Guten und Bösen; er kann nie ganz aufhören das Thun des Hasses, der Ungerechtigkeit, der Lüge zu mißbilligen, das entgegengesetzte zu billigen. Auch für den verhärteten Bösewicht, dessen Maxime es ist, nur seiner Lust und seinem Vortheil nachzugehen und sich um die Pflicht nicht zu kümmern, giebt es doch noch Frevelthaten, gegen die sich ein sittliches Gefühl in ihm sträubt, wenn er dazu versucht wird.

Daraus folgt freilich noch lange nicht, daß dem Schuld-

*) Die Sprache drückt diesen unzerreißbaren Zusammenhang auf sinnreiche Weise aus. Der Mensch ist zuerst schuldig das Gesetz zu halten; genügt er dieser Schuldigkeit nicht, so wird er schuldig vor dem Gesetz. Ganz eben so enthält die Bedeutung von ὀφείλειν, ὀφείλημα dieses doppelte Sollen.

bewußtsein im menschlichen Leben die gleiche Allgemeinheit mit der Sünde selbst zukomme. Nur soviel läßt sich aus diesen Zeugnissen für die unzerstörbare sittliche Natur des Menschen ableiten, daß es Greuelthaten giebt, die von Niemandem begangen werden können, ohne das Gewissen zur geheimen Ahndung des Frevels aufzuregen. Und mehr scheint denn auch die Erfahrung als allgemein vorhanden nicht verbürgen zu wollen. Unzählige lassen sich ohne Rückhalt von den Trieben ihrer Selbstsucht beherrschen; aber bei der Rohheit ihres ganzen geistigen Zustandes fällt ihnen nicht ein sich deßhalb Vorwürfe zu machen. Andere erfreuen sich eines gebildetern Bewußtseins; aber die sittliche Seite desselben ist so vergiftet durch die Sophistik der Begierden und Leidenschaften, daß das gewöhnliche Treiben ihres Egoismus kein Schuldgefühl mehr in ihnen zu wecken vermag. — Auch das Heidenthum auf dem Gipfel seiner Entwickelung offenbart grade in den Elementen seiner Religiosität, in denen ein kräftiges sittliches Bewußtsein sich ausspricht, zugleich die Schranke seines sittlichen Urtheils. Die Erinyen, die ihre Macht in der Unruhe des Gewissens offenbaren, verwalten nur da ihr ehrwürdiges Amt, wo eine schwere Verletzung der heiligsten, ursprünglichsten Rechte, wo namentlich der Frevel am Blut sie aufgeregt hat.

Es muß gewiß zugestanden werden, daß die Schuld viel größer ist und weiter reicht als das Schuldbewußtsein des Menschen; nicht überall, wo sie als Verhaftung und Verbindlichkeit ist, ist sie auch als Zustand; in Unzähligen schläft die Schuld, und nur da vermag sie nicht bloß als Verklägerin einzelner schwerer Uebelthaten, sondern als Zeuge eines durchgreifenden Widerstreites gegen die heiligen Ordnungen des Lebens aufzuwachen, wo der Geist von sittlicher Stumpfheit und Gleichgültigkeit nicht mehr gefesselt ist. Allein auch wo es dem Sünder an einem eigentlichen Schuldbewußtsein fehlt, fehlt es ihm doch nicht an einem Gefühl, welches wir als den Keim desselben zu betrachten

haben. Ist er auch frei von auffallenden Frevelthaten, so fühlt er sich, so lange er im Dienste seiner Begierden und selbstischen Interessen dahinlebt, doch nicht wahrhaft mit sich Eins; eine dunkle Ahnung sagt ihm, daß die Sphäre, in der er lebt, nicht seine wahre Heimat ist; es kommen auch für ihn Momente, wo ein Gefühl von Unsicherheit ihn an den unterhöhlten Boden unter seinen Füßen mahnt. Der Dienst der Sünde vermag die Brust nimmermehr frei zu machen, sondern nur einzuengen.

Wo aber aus diesen dunkeln Keimhüllen das wirkliche Schuldbewußtsein sich erhebt, da ist es thatsächlicher Beweis, daß die Sünde noch nicht das ganze sittliche Dasein des Menschen ausfüllt; die Selbstverurtheilung im bösen Gewissen ist der Ausfluß der Zustimmung, die der Mensch in seinem innersten Bewußtsein unwillkürlich, ja oft wider seinen Willen dem Inhalt des Gesetzes geben muß. Auch wenn der Mensch dem Dienste der Sünde hingegeben ist, verliert sie doch für seine Empfindung nicht eher als auf dem Gipfel dieser verkehrten Entwickelung den Charakter einer fremden Macht, die, wiewohl sie nur durch Selbstbestimmung in ihm ist, ihn doch von sich selbst scheidet und *mit sich selbst* entzweit. Das Schuldbewußtsein hat diese merkwürdige Doppelseitigkeit an sich, daß es einerseits die Sünde dem Ich des Menschen zuschreibt, die Person dafür verantwortlich macht, andrerseits durch sein Vorhandensein unmittelbar einen verborgenen Zug der Persönlichkeit offenbart, welcher dem Gesetz Gottes anhängt und sich verneinend gegen das Streben und Thun jenes selbstsüchtigen Ich richtet. Es ist dieß der Zwiespalt zwischen dem wahren Wesen des Ich, welches nur in der Gemeinschaft Gottes sich zu verwirklichen vermag und die Sünde als ein fremdes Element von sich unterscheidet*), und zwischen dem empirischen Zustande des Ich, nach

---

*) *Εἰ ὃ οὐ θέλω ἐγὼ, τοῦτο ποιῶ, οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ, ἀλλ' ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*, Röm. 7, 20. vgl. V. 9. 10.

welchem dasselbe die Sünde als sein Eigenthum anerkennen muß *). — So ist denn das böse Gewissen das göttliche Band, das den geschaffenen Geist auch in tiefer Zerrüttung noch an seinen Ursprung knüpft. In dem Schuldbewußtsein offenbart sich, wiewohl unverstanden vom Menschen, so lange er nichts Höheres hat als eben sein böses Gewissen, die wesentliche Angehörigkeit unsers Geistes an Gott, das *γένος τοῦ θεοῦ*, Apgesch. 17, 28. Die Qual und Angst, welche die Mahnungen jenes Bewußtseins erregen, die innere Unruhe, die den Knecht der Sünde zuweilen ergreift, es sind Zeugnisse, daß er noch nicht gänzlich von Gott los ist. Ist die Sünde ein Streben des Geschöpfes sich von Gott loszureißen, so ist dieß Streben, welches objektiv ohnehin immer ein vergebliches bleiben muß, auch subjektiv so lange nicht zu seinem Ziele gekommen, als das Schuldbewußtsein in ihm nicht gänzlich erloschen ist **).

Bei dieser Anerkennung der sittlichen Bedeutung des Schuldbewußtseins dürfen wir jedoch andrerseits seinen Unterschied von der Reue nicht übersehen. Allerdings ist die leichtere oder schwerere Erregbarkeit jenes Bewußtseins im Allgemeinen bedingt durch den sittlichen Gesammtzustand des Subjektes. Aber das

---

*) *Οἴδαμεν, ὅτι ὁ νόμος πνευματικός ἐστιν· ἐγὼ δὲ σαρκικός εἰμι*, Röm. 7, 14. — Vergleichen wir hiermit jene Platonische Lehre, nach welcher das Böse überhaupt ein dem Menschen von außen Zugestoßenes sein soll, an dem sein Wille keinen Antheil hat, von dem er nur Gewalt leidet, so werden wir sagen müssen, daß hier die empirische Wahrheit der Sache, um die es sich doch in der Frage um die Zurechnung ganz und gar handelt, der idealen Ansicht aufgeopfert ist.

**) Wenn Göthe in seinem Faust die Vorwürfe des erwachenden Gewissens dem bösen Geiste in den Mund legt, so rechtfertigt sich dieß Verfahren des Dichters, wozu sich leicht Parallelen aus den Schriften großer Kirchenlehrer, namentlich Luthers, anführen ließen, dadurch, daß an dem Schuldbewußtsein, so heilig es in seinem Ursprunge ist, doch in Rücksicht seiner Wirkungen eine Amphibolie haftet. Wie es dem Petrus zum Heile gereicht, so schlägt es bei Kain und Judas zum Verderben aus.

Hervortreten desselben im einzelnen Falle, die einzelne Regung des bösen Gewissens ist zunächst etwas Unfreiwilliges. Auch da macht es sich geltend, wo man es in sich bekämpft und zu unterdrücken sucht. Nicht der Mensch hat dieses Bewußtsein, sondern es hat ihn; es verfolgt den Fliehenden und ergreift den Widerstrebenden; indem das Ich in seiner ungezähmten Selbstsucht über jede Schranke göttlicher Ordnungen hinauszusein meint, muß es erfahren, wie in ihm selbst die unüberwindliche Gewalt dieser Ordnungen seiner vergeblichen Anstrengung spottet. Das Schuldbewußtsein ist eine Macht über den Menschen in diesem seinem empirischen Zustande, eine so wunderbare Macht, daß es oft den ruchlosesten Verbrecher wie durch einen sinnbetäubenden Zauber zwingt, sich mit dem Geständnisse seiner That dem Schwerte zu überliefern, vor dem ein hartnäckiges Leugnen ihn sicher schützen könnte. Nur durch beharrliche, immer sich erneuernde Verhärtung gegen die Mahnungen dieses Bewußtseins kann sich der Mensch allmälig seiner Macht fast ganz entziehen. In diesem allmäligen Verstummen des innern Anklägers liegt aber so wenig eine Entschuldigung des Sünders, daß vielmehr dieser Zustand der Verhärtung die Zurechnung der langen Reihe von Verschuldungen, deren Frucht er ist, in sich trägt.

Die Reue dagegen ist nicht bloß ein Leiden, sondern zugleich ein inneres Handeln, nicht eine bloße Bestimmtheit des Bewußtseins, sondern zugleich ein Wollen; ihr Begriff unterscheidet sich eben dadurch von dem bloßen Schuldbewußtsein, daß er die freie Hingebung an dessen innere Bestrafung wesentlich in sich schließt. Die Reue ist ein Moment der Heilsordnung und ihres Weges zu Gott; die Martern des bösen Gewissens haben auch bewährte Meister im Bösen, wie Tiberius*), Nero**), erfahren müssen. Zu einzelnen Regungen des Schuldbewußtseins,

*) Tacitus Annalen, B. 6, 6. Suetons Tiberius, 66. 67.
**) Suetons Nero, 34.

zu Vorwürfen des Gewissens kann man nicht auffordern, wohl aber zur Reue. Darum ist mit der Reue das Bestreben von der Sünde abzulassen und hinfort den Willen Gottes zu thun unzertrennlich verbunden. Eine Traurigkeit über die eigne Sünde ohne den Stachel dieses Strebens ist keine göttliche Traurigkeit, 2 Kor. 7, 9. 10; Reue verdient sie nicht zu heißen. Diese innere Einheit drückt der neutestamentische Sprachgebrauch dadurch aus, daß er beide Momente, den Schmerz über die Sünde und das Verlangen nach einem Gott gefälligen Leben, in dem Begriff: *μετάνοια, μετανοεῖν*, zusammenfaßt, wie besonders aus den prägnanten Konstruktionen des Wortes einerseits mit *ἐκ τῶν ἔργων αὐτοῦ, ἐκ τῶν φόνων, ἀπὸ νεκρῶν ἔργων, ἀπὸ τῆς κακίας*, Apgesch. 8, 22. Hebr. 6, 1. Apokal. 2, 21. 22. 9, 20. 21. 16, 11. andrerseits mit *εἰς τὸν θεόν*, Apgesch. 20, 21. zur Genüge erhellt.

Luther verwirft in den Smalkaldischen Artikeln P. III, art. 3. (p. 320. 322. ed. Rechenb.) den von scholastischen Theologen aufgestellten Begriff der contritio activa und stellt ihm als die wahre Reue die contritio passiva entgegen. Es läßt sich leicht begreifen, wie Luthers kräftigem Geist, in dem das Bewußtsein der Sünde als einer verdammlichen Feindschaft gegen Gott eben so gewaltig war wie das Bewußtsein der Alles wirkenden Gnade Gottes, die Reue der damaligen katholischen Lehre und Praxis widerstreben mußte, das Künstliche, Forcirte in der Hervorbringung (elicere) der erforderlichen Reugefühle, weßhalb er diese Reue factitia et accersita nennt, der Wahn durch die Reue als ein opus meritorium die Vergebung der Sünden verdienen zu können, den er als Pelagianismus bekämpft *). Daß aber,

*) Doch führt später das Tridentinum in seiner 14ten Sitzung de poenit. c. 4, §. 3. nicht bloß die contritio, sondern auch seine attritio auf das donum Dei und die Wirksamkeit des h. G. zurück. Vgl. Bellarmin de poenit. lib. II, c. 3.

recht verstanden, die menschliche Aktivität in der Reue anerkannt werden muß, ergiebt sich aus dem Obigen. Wenn Luther, Chemnitz*) u. A. das Gegentheil behaupten, so hat dieß zunächst darin seinen Grund, daß sie die Reue eben auch nicht von dem bloßen Schuldbewußtsein, von der Pein des erwachten Gewissens unterscheiden, worauf auch Bellarmin aufmerksam macht**). Doch hängt diese Fassung der Lehre von der Reue mit jenem pati actionem Dei, mit jener capacitas mere passiva zusammen, womit Luther und die Konkordienformel***) das Verhalten des menschlichen Willens zur göttlichen Wirksamkeit in der Bekehrung bezeichnen — eine Vorstellung, die man als eine verfehlte ablehnen kann, ohne deßhalb eben durchaus dem Lehrtropus der Semipelagianer oder den zum Theil etwas ungeschickt gebildeten Formeln der Synergisten beipflichten zu müssen.

---

*) Examen Conc. Trident. P. II. de contritione. (S. 347 f. Ausgabe v. 1590.)

**) De poenit. lib. II, c. 2. (De controv. christ. fid. tom. III, p. 964.)

***) Sol. declar. art. II. de lib. arbitrio, p. 662. ed. Rechenb. Auch hier wie in einigen andern Dogmen hat der Mangel an gehöriger Unterscheidung zwischen Passivität und Receptivität an dem ungenügenden Ausdruck eines im Wesentlichen gewiß richtigen Principes seinen Antheil.

Zweites Kapitel.

Die Schuld des Menschen und seine Abhängigkeit von Gott.

Wir wollen es nicht leugnen, daß die Nothwendigkeit, unsre Sünde uns selbst zuzurechnen, unser eignes Selbst der Abkehr von Gott und des Widerstrebens gegen seinen Willen anzuklagen, etwas überaus Niederschlagendes, ja Furchtbares hat. Vor der dunkeln Tiefe dieses Abgrundes, in den der Mensch einsam hinabsteigen muß — denn geleitet ihn auch hier schon die zuvorkommende Gnade Gottes, so weiß er es doch nicht —, erschrickt nicht bloß eine flache Weltmoral, der die Sünde immer mehr von außen als von innen kommt, nicht bloß eine fromme Sentimentalität, welche das Bewußtsein der Sünde nicht als herben Schmerz, sondern nur als milde Wehmuth, die der Freude an der Erlösung zur Würze dienen soll, erfahren möchte, nicht bloß eine Spekulation, welche für ihre Welt das Böse als stets zu überwindenden und doch nie überwundenen Gegensatz des Guten bedarf; auch ein ernstes, religiöses Bewußtsein hat nicht selten die geheime Neigung verrathen, hier entschuldigenden Theorien Raum zu geben.

Und in der That erscheinen die Schwierigkeiten nicht gering, die sich grade auf dem religiösen Gebiet gegen ein entschiedenes Festhalten der menschlichen Schuld in der Sünde erheben. Diese selbstständige Verursachung, die in dem Wesen der Schuld liegen soll, wie verträgt sie sich doch mit dem Begriffe eines Geschöpfes? und wie mit der allumfassenden und allerhaltenden Gegenwart Gottes in seiner Welt? Ist der Mensch Gottes Geschöpf, so hat er Wesen und Existenz durch eine absolute Kausalität; wie soll da irgend etwas aus seinem Willen

hervorgehen, das nicht rein auf diese absolute Kausalität zurückzuführen wäre? Ist Gott allgegenwärtig mit seinem kräftigen Willen, so vermag der Wille des Menschen weder Großes noch Kleines, weder Förderliches noch Störendes zu wirken, ohne daß die erhaltende Wirksamkeit Gottes daran irgendwie Theil nimmt. Die weite Kluft zwischen Gott und der Welt, sie ist nur vorhanden in der Vorstellung einer aufs Aeußerste abgezehrten Frömmigkeit und einer dürren Verstandestheologie; in Wahrheit ist Gott dem Menschen so nahe, daß er sich seiner Alles tragenden Kraft nicht entziehen kann, wenn er es auch will. Es ist die göttliche Liebe, die die Welt dadurch, daß sie ihr das Dasein verliehen, nicht hat von sich stoßen wollen, sondern sie ohn Unterlaß an ihrem Busen hegt. — Wenn nun Bestimmungen, die so tief in das menschliche Leben eingreifen wie das Beschließen und Thun des Bösen, auf den menschlichen Willen als ihren nächsten Urheber zurückgeführt werden, wie wäre es denkbar, daß sie darum weniger in der göttlichen Urhebung beruhen sollten?

Von der andern Seite aber ist es wahrlich nichts Geringes, was uns abhält diesem Zuge ohne Weiteres zu folgen. Wie der bestimmte Inhalt der christlichen Religion durch die Wahrheit des Schuldbewußtseins auf die durchgreifendste Weise bedingt ist, davon wird später noch die Rede sein. Aber ist es denn nur das Schuldbewußtsein, dessen Wahrheit wir Preis geben müssen, wenn wir Gott als Urheber der Sünde betrachten wollen? Ist uns das den Sünder verurtheilende Gewissen eine Täuschung, wird uns das die Sünde verwerfende Gewissen untrügliche Wahrheit bleiben? Und zumal wenn wir bedenken, auf wen die Schuld der Sünde fällt, wenn wir sie von uns abwälzen. Wirkt Gott das Böse durch seinen absoluten Willen, so daß wir, wenn wir sündigen, nur die ausführenden Organe dieses Willens sind, und ist Gott der Gute, wie dürfen wir dann noch verwerfen und

verabscheuen, was von Gott kommt? Ist Gott der Urheber des Bösen, so ist das, was wir zu verwerfen haben, nicht mehr das Böse, sondern das dreiste Verwerfungsurtheil über dasselbe, welches sich anmaßt die göttliche Ordnung zu meistern. Dann aber können wir auch das Gute nicht mehr wahrhaft bejahen, der Gegensatz des Guten und Bösen muß der Indifferenz Beider weichen, die sittlichen Grundlagen unsers Daseins stürzen zusammen. Oder sollen wir sagen, daß Gott nach dem Wort: nemo contra Deum nisi Deus ipse, sich sich selbst habe entgegenstellen müssen, um an dem Kampfe mit sich selbst einen Springquell des Lebens, einen nie ruhenden Sporn der Entwickelung zu haben? Wird sich die Sittlichkeit stützen lassen auf die blasphemischen Gedanken eines Pantheismus, der von der Heiligkeit Gottes nichts weiß? Ein Gegensatz, den Gott sich selber macht, kommt nie über das Spiel des Absoluten mit sich selbst hinaus, und immenschlichen Bewußtsein, das diese Bedeutung des sittlichen Gegensatzes erkannt hat, sollte es Ernst damit werden? Gehörte es, wie behauptet worden ist (von Rosenkranz), zum Wesen lebendiger Religion, Gott als Den zu erkennen, der in Allem, was ist und geschieht, mit gleicher Nothwendigkeit sein Wesen und seinen Willen offenbart, der das Gute aus sich hervorbringt, ohne sich dadurch zu ehren, und das Böse, ohne sich dadurch zu erniedern, so wäre die Religion ihrem Wesen nach der Sittlichkeit feindlich. Und wenn so der Ernst des sittlichen Bewußtseins geopfert werden müßte, um die Lebendigkeit der Religion zu erhalten, so würde zuverlässig dem Opfer der Preis des Opfers selbst sofort nachfolgen. Denn was wäre das noch für eine Frömmigkeit, in der die Seele sich zu Gott wenden könnte, ohne sich bewußt zu werden, daß ihr selbst- und weltsüchtiges Wollen und Treiben vor ihm schlechterdings verworfen ist? So führen Vorstellungen, die in ihren Anfängen aus einem religiösen Interesse zu entspringen scheinen, an ihrem Ziel zum völligen Untergange aller Religion.

Doch Ein Ausweg scheint hier noch offen zu stehen, die Annahme, daß Gott zwar die Hemmung des menschlichen Daseins, die unser Bewußtsein als das Böse auffaßt, selbst angeordnet habe, aber nicht minder als ihren unzertrennlichen Gefährten das Schuldbewußtsein, damit der Mensch sich nicht in träger Resignation bei jener beruhige, sondern unabläßig darüber hinausstrebe zu dem Guten als der ungestörten Harmonie und Freiheit seines Daseins. Aber welch ein Ausweg! Eine dunkle dämonische Macht, welche „den Armen schuldig werden läßt und ihn dann der Pein (des bösen Gewissens) überläßt", welche die Selbstsucht, die Lüge und den Haß selbst geordnet als einen nothwendigen, vielleicht stets schwindenden, doch nie verschwindenden Schatten des Guten, und welche dann doch dem Menschen die Verantwortlichkeit dafür in seinem Bewußtsein aufbürdet und so zur Last der Sünde noch die innere Qual der Selbstzurechnung hinzufügt, mag auf polytheistischem und pantheistischem Standpunkte eine gewisse Begreiflichkeit haben*); aber mit den Grund-

*) So begegnet uns bei den griechischen Epikern und Tragikern nicht bloß die Abwälzung der Schuld des begangenen Bösen auf Zeus und die Moira, wie in Agamemnons Rede Il. XIX, 86 f. vgl. Naegelsbach a. a. O. S. 273 f. 295 f. 66 f., sondern auch bestimmter der obige Gedanke, daß die Götter selbst den Menschen in schwere Schuld stürzen, wenn sie beschlossen haben ihn zu verderben. So führt Plato, um die Verbannung der Dichter aus seinem Staat zu begründen, aus einem verlornen Drama des Aeschylus folgende Worte an (de republ. lib. II, 380. — Bekkersche Ausgabe III. 1, S. 99.):

Θεὸς μὲν αἰτίαν φύει βροτοῖς,
ὅταν κακῶσαι δῶμα παμπήδην θέλῃ.

Und wenn allerdings auf diese Stelle, da wir ihren Zusammenhang, den Charakter und die Situation des Redenden nicht kennen, kein sonderliches Gewicht zu legen ist, so sagt doch in ähnlichem Sinne bei dem edelsten Dichter des Alterthums Oedipus in Kolonos von dem, was er gethan, oder, wie er selbst öfters unterscheidet, vielmehr gelitten V. 964:

Θεοῖς γὰρ ἦν οὕτω φίλον
τάχ' ἄν τι μηνίουσιν εἰς γένος πάλαι.

Und in den folgenden Versen stellt er das seinem Vater gewordene θέσφατον als unwiderstehlich wirkende Ursache seiner Blutgreuel dar, ohne

begriffen des christlichen Theismus steht diese Vorstellung in unauflöslichem Widerspruch, indem sie nicht bloß die Wahrhaftig-

---

daß in der weitern Entwickelung des Dramas dieses Urtheil seine Berichtigung fände. Die πρώταρχος ἄτη eines Hauses rächen die Götter an den späten Enkeln durch Verblendung und Frevel, die sie wieder der göttlichen Strafe schuldig machen; aber diese πρώταρχο; ἄτη ist, wie der Mythus und schon der Begriff der ἄτη uns ahnen läßt, selbst wieder von den auf menschliche Größe eifersüchtigen Göttern gesendet. Die πρώτη ἀρχὴ dieser Verwickelung geht nur insofern vom Menschen aus, als es die außerordentliche Erhebung des Einzelnen über das allgemeine Loos menschlicher Schwäche und Beschränktheit ist, die den φθόνος der Götter reizt.

> Τὰ γὰρ περισσὰ κἀνόνητα σώματα
> πίπτειν βαρείαις πρὸς θεῶν δυσπραξίαις
> — ὅστις ἀνθρώπου φύσιν
> βλαστὼν ἔπειτα μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ —

wird im Ajax des Sophokles V. 745—48. als Ausspruch des Sehers Kalchas berichtet. Auch die griechische Frömmigkeit hat ihre Demuth den Göttern gegenüber; ja sie ist in ihr, insofern sie doch das Böse wesentlich als ὕβρις faßt, ein hervorstechender Zug; aber diese Demuth ist weniger ethischer als so zu sagen metaphysischer Natur. Die ταπεινοφροσύνη des Christenthums beugt uns grade im Bewußtsein unsrer Hoheit, unsrer erhabenen Bestimmung durch den selbstverschuldeten Widerspruch unsrer Wirklichkeit mit dieser Bestimmung; die Demuth der griechischen Frömmigkeit verbietet dem Menschen von seiner Bestimmung groß zu denken. Allerdings schimmert in ihr gewöhnlich zugleich ein sittliches Moment hindurch; allein es tritt nicht entschieden bestimmend hervor, sondern bleibt ein dunkler ungewisser Hintergrund. Für das zweideutige Schwanken, in welchem hier die Ansicht des griechischen Alterthums schwebt, ist der eben angeführte Ausspruch, wie in ihm das unschuldige Hervorragen des Ajax und die ὕβρις seines Sinnes als Ursachen seines tragischen Geschickes unbefangen neben einander gestellt werden, sehr charakteristisch; aber lautet er nicht doch so, als finde sich zu den περισσοῖς κἀνονήτοις σώμασι das μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖν wie von selbst? Schömann, der in seiner an tiefen und geistvollen Gedanken reichen Schrift: „Des Aeschylos gefesselter Prometheus" (1844) die erste Bearbeitung der Lehre von der Sünde auf die wohlwollendste und für mich lehrreichste Weise berücksichtigt, spricht daselbst S. 133. die Ueberzeugung aus, daß eine tiefere Erforschung der Oedipusfabel uns eine sittliche Schuld des Oedipus als Grund seines tragischen Geschickes erkennen lasse. Von dem Inhalt der Oedipusfabel selbst möchte ich dieß keinesweges bestreiten; aber wenn Sophokles sie bestimmt in diesem Sinne gefaßt hätte, müßte man da nicht erwarten, daß er ihn im Oedipus

Vertrauen zu seinen
die Stelle der Liebe
eschöpf setzt.
iede Erklärung des
Gott geordnet sein
der Kreatur selbst
reatur in der Her=
selbst stehen bleibe,
uldbewußtseins ist.
n sie schon für sich
e Betrachtung an=
esen nicht mehr bei
rnichtet, so wie der
achel des Fortschrit=
hr tauglich.
Frage um die Zu=
Spiele stehen, darf
ngestört in das Ge=
versenken zu können.
mittelbare Bewußt=
er lebendigen Fröm=
Anschauung der h.
r nicht an der Aus=
ssen. Beiden Rich=
iche Wahrheit, die

sscenen, ausgesprochen
des griechischen Volks
B. schwer zu glauben,
still gelauscht haben
vovon sein Werk durch=
gehabt hätte. — Die
ich die Zurückschiebung
a. O. und öfter, spä=

gleiche Berechtigung bei; eine wirkliche Lösung der Aufgabe ist nur in der Vereinigung Beider möglich. Soweit diese Frage nun mit der Freiheit des menschlichen Willens in unmittelbarem Zusammenhange steht, gehört ihre Behandlung noch nicht hierher; nach dieser Seite, also allerdings in ihren tiefern Gründen kann sie erst im dritten Buch, wo diese Freiheit Gegenstand der Untersuchung ist, erledigt werden. Ob eine Kausalität denkbar ist, die, obwohl in ihrer Existenz schlechthin durch Gott bedingt, doch das Vermögen hat sich selbst in ihrer Wirksamkeit eine Richtung zu geben, welche dem göttlichen Willen zuwider und auf seine Kausalität schlechthin nicht zurückzuführen ist, diese Frage wird besonders das Verhältniß der Sünde zur schöpferischen Wirksamkeit Gottes betreffen. Hier also wird dieses zu erwägen sein, ob nicht schon die die Fortdauer der Existenz bedingende Wirksamkeit Gottes in allem geschaffenen Sein, also die Welterhaltung Gott unvermeidlich zum Urheber des Bösen und unser Schuldbewußtsein zu einem Schatten mache, den nur eine geträumte Selbstständigkeit in unsre Seele wirft.

Eine nach der gewöhnlichen Angabe von den Scholastikern herrührende Definition der göttlichen Welterhaltung bezeichnet dieselbe als creatio continua *). Diese Fassung des Erhaltungsbegriffes hat besonders bei denen Beifall gefunden, die von der unmittelbaren religiösen Erfahrung aus eines nahen und steti-

*) Ob den Ausdruck wirklich ein Scholastiker hat? Bei denen, die mir eben zur Hand sind, bei dem Lombarden, Thomas v. Aquino in der Summa totius theologiae und in der Summa contra gentiles, Bonaventura im Kommentar zu den Sentenzen und im Breviloquium, findet er sich wenigstens da nicht, wo sie ausdrücklich von Schöpfung, Erhaltung, Vorsehung handeln. Doch giebt es allerdings diesen Begriff, wenn Thomas in der Summa tot. theol. P. I, qu. 104, art. 1, sagt: Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse; vgl. den Anfang des folgenden Artikels.

gen Verhältnisses der göttlichen Wirksamkeit zur Welt sich gewiß geworden waren; sie fanden darin die Schutzwehr gegen deistische Trennungen der Welt als einer fertigen Maschine von Gott als ihrem Werkmeister.

Soll nun etwas Bestimmtes dabei gedacht werden, so muß es offenbar dieses sein, daß, was wir als Schaffen und Erhalten bezeichnen, schlechthin Eine und dieselbe göttliche Wirksamkeit ist, und daß der Unterschied zwischen beiden eben nur in unsre subjektive Vorstellung fällt, daß also von dieser göttlichen Wirksamkeit nicht bloß der Anfang des endlichen Seins, sondern in schlechthin gleicher Weise die Fortdauer und weitere Entwickelung desselben und alle Bewegungen und Veränderungen innerhalb derselben abhangen. Diese Identität müssen natürlich diejenigen behaupten, welche mit Schleiermacher objektiv verschiedene Arten göttlicher Wirksamkeit überhaupt undenkbar finden, weil ihnen von solchem Unterschiede die Vorstellung wechselseitiger Gegensätze und Hemmungen unabtrennlich scheint. Aber so stark Schleiermacher grade in der Behandlung der Lehren von Schöpfung und Erhaltung *die Zurückführung* aller dogmatischen Bestimmungen auf den unmittelbaren Inhalt des religiösen Bewußtseins betont, so ist diese Vereinerleiung alles göttlichen Wirkens nichtsdestoweniger von ganz abstrakt metaphysischer Abstammung. Sie hat ihren Ursprung in dem Begriff einer unterschiedslos einfachen Welteinheit, welche zugleich transcendenter Grund der Welt als der Totalität des getheilten, gegensätzlichen Seins und als solcher zwar schlechthin bedingender terminus a quo dieser Totalität, aber in jedem ihrer Momente und Gebiete auf schlechthin gleiche Weise ist. Wir müssen einer spätern Erörterung (im dritten Buch, im vierten Kapitel der ersten Abtheilung) den Nachweis aufbehalten, wie wenig diese Auffassung der Idee Gottes und seines Verhältnisses zur Welt dem religiösen Interesse, mit wel-

chem sich das wahre Interesse der Spekulation nie in unauflöslichen Widerspruch verwickeln kann, zu genügen vermag; inzwischen aber werden wir den realen Unterschied zwischen göttlichem Schaffen und Erhalten nicht darum ablehnen dürfen, weil es überhaupt keinen Unterschied im göttlichen Wirken geben soll. — Eben so wenig kann es uns anfechten, daß, wenn mit jenem Unterschiede Ernst gemacht werden soll, die unterschiedenen Momente der göttlichen Wirksamkeit in ein Zeitverhältniß unter einander treten, daß das Erhalten, da es das Dasein seines Objekts, mithin die das Entstehen desselben bedingende schaffende Thätigkeit voraussetzt, das wesentlich nachfolgende ist. Das versteht sich ja freilich von selbst, daß Gottes Wille und Rathschluß selbst, mit Luther zu reden, außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit ist; aber es ist ein eben so schlimmes wie gewöhnliches Mißverständniß, wenn man daraus sofort folgern zu müssen meint, daß auch das göttliche Wirken nicht in die Zeit d. i. in die Welt eintreten, sich nicht zeitlich bestimmen könne. Der Gedanke eines ewigen göttlichen Willensbeschlusses zu bestimmter Zeit eine bestimmte Wirkung hervorzubringen ist, wie schon die Scholastiker eingesehen haben, durchaus kein Widerspruch; aber ein Widerspruch ist es, eine wirkliche Gegenwart Gottes in der Welt, eine bestimmte Zwecke setzende göttliche Regierung der Welt anzunehmen und jenen Gedanken zu verwerfen. Soll die Zeit nur die subjektive Form unsrer Anschauung sein, so fällt die Vorstellung, daß Gott seinem Wirken irgendwie die zeitliche Bestimmtheit geben könne, freilich von selbst zusammen, aber damit zugleich jeder Begriff, jede Ahnung davon, was Veränderung und Entwickelung an sich sein mag, da wir uns ohne Zeitfolge dabei nicht das Geringste mehr zu denken vermögen, und unsre ganze Weltvorstellung wird zu einer neckenden Fata morgana, zu einer gegenstandslosen Abspiegelung unsres eignen Erkenntnißvermögens und seiner Schranke. Ist dagegen

die Zeit die objektive Form des weltlichen Seins, insofern es eben wesentlich Werden ist, so heißt es — natürlich unter Voraussetzung der selbstständigen Persönlichkeit Gottes — alle Bande zwischen Gott und Welt zerschneiden, wenn sein Wirken keine mögliche Beziehung auf die Zeit haben soll*).

Diese Gründe werden uns also nicht bewegen auf die Unterscheidung zwischen Schaffen und Erhalten zu verzichten. Von der andern Seite erheben sich gegen die Identificirung beider aus dem Begriff der göttlichen Heiligkeit die mächtigsten Bedenken. Das wird sich das religiöse Bewußtsein niemals bestreiten lassen, daß Gott den Menschen nicht kann böse geschaffen haben, weil er sonst Urheber des Bösen selbst sein *müßte*. Ist es aber doch Gott, der den Menschen auch als den mit der Sünde behafteten erhält, und sind Schaffen und Erhalten identisch, wie sollte er nicht doch Urheber des Bösen sein?

Die Unterscheidung zwischen Schaffen und Erhalten hat offenbar schon aus dem allgemeinen Sprachgebrauch her die Präsumtion für sich. Im Gebiet des menschlichen Wirkens nennen wir eine Thätigkeit, die die Entstehung eines *Neuen* bewirkt, Schaffen — natürlich mit dem Vorbehalt, daß es ein absolutes Schaffen hier nicht giebt, weil dieses Neue immer nur ein Modus des Seins ist —, eine Thätigkeit, durch welche die Fortdauer eines schon Existirenden bedingt ist, Erhalten, und denken uns unter Schaffen ein stärker bestimmendes

*) Daß auch Luther, auf dessen Aeußerungen im Kommentar zur Genesis sich Schleiermacher für die absolute Zeitlosigkeit der göttlichen Thätigkeit besonders beruft, Glaubenslehre §. 41 (Bd. 1, S. 215. 217.), eine solche Zeitlosigkeit keineswegs behaupten will, zeigt der Zusammenhang dieser Aeußerungen deutlich. So sagt er an derselben Stelle (zu Gen. 2, 2): Operatur Deus adhuc, siquidem semel conditam naturam non deseruit, sed gubernat et conservat virtute verbi sui. Cessavit igitur a conditione, sed non cessavit a gubernatione. Jenes „außer allem Mittel und Gelegenheit der Zeit" sagt er nicht von der göttlichen Wirksamkeit, sondern von Gottselbst aus.

Wirken, welches, wenn das Uebrige gleich ist, einen höhern Grad von Verantwortlichkeit seines Subjektes mit sich führt. Wie nun sollen wir diesen Unterschied auf die göttliche Wirksamkeit anwenden? Ist alles neue Entstehen, sofern es ein ursprüngliches ist, also aus der Wirksamkeit der schon vorhandenen kreatürlichen Kräfte sich nicht ableiten läßt, auf die schaffende Kausalität Gottes zurückzuführen, so kann der Begriff des Schaffens nicht bloß auf irgend einen Moment des Anfanges endlichen Seins bezogen werden. Jede neue Wesensgattung entsteht durch ein schöpferisches Wirken; denn es liegt in ihrem Begriff unerklärlich zu sein aus allem schon Vorhandenen. So ist, um bei den weitesten der uns gegebenen Begriffe dieses Gebietes stehen zu bleiben, das Erscheinen der Pflanze ein wahres Schöpfungswunder für das ganze Reich des Unorganischen, eben so das beseelte, mit Sinn und Trieb begabte Thier für die Pflanze und am allermeisten der Mensch für das Thier. — Nun ist zwar auf den Standpunkt theistischer Metaphysik die gewöhnliche Annahme diese, daß die Entstehung neuer Wesensgattungen eben in der Fortentwickelung des endlichen Seins nicht stattfinde, sondern nur am Anfange. Aber gesetzt auch, diese Annahme wäre sicher, so würde doch durch das wesentliche Verhältniß der verschiedenen Gattungen, in welchem die eine die Voraussetzung der andern ist, die Ausdehnung dieses Anfanges selbst in eine Reihe auf einander folgender Momente sehr begünstigt werden, wie denn auch die Mosaische Schöpfungsgeschichte auf diese Vorstellung führt. Wird aber eine solche Reihe von Schöpfungsmomenten angenommen, so ist es für den dogmatischen Begriff der Schöpfung gleichgültig, ob die Zwischenräume der Momente Tage oder Jahrtausende sind. — Innerhalb des menschlichen Gebietes selbst ist wieder das neue Leben, das von Christo ausgeht, in seinem Eintreten in die Geschichte der Menschheit überhaupt wie in seinem Eintreten in die Seele

des Einzelnen als ein ursprüngliches Hervorbringen Gottes, als Schöpfung zu betrachten, *καινὴ κτίσις*, 2 Kor. 5, 17: Gal. 6, 15. Unter denselben Begriff fällt auch das Wunder und vor Allem die zukünftige Auferweckung der Todten und die damit zusammenhangende die Welt neu gestaltende Wirksamkeit Gottes*). Und hiermit zeigt sich, daß allerdings in unverwerflichem Sinn von einer creatio continua geredet werden kann, nur nicht als Bezeichnung der erhaltenden Thätigkeit Gottes.

Können wir nun sagen, daß wir in alle dem ein Schaffen im absoluten Sinne, also was nicht zugleich Erhalten ist, haben? Soll es dieß sein, so muß das Produkt ein schlechthin neues, ursprüngliches, von der Wirksamkeit kreatürlicher *Kräfte* unabhängiges sein. — Wir können die Frage nur beantworten von der Voraussetzung aus, daß die Welt jedenfalls als Ein Ganzes zu betrachten ist, dessen Theile stetig zusammenhangen und in einander wirken. Als dieses Ganze ist sie in stetem Werden, aber sie wird nicht erst zu diesem Ganzen, als wäre sie vorher aus verschiedenen, beziehungslos neben einander liegenden *Stücken* zusammengesetzt gewesen. Wäre sie das, so müßte sie eben auch ein bloß Zusammengesetztes bleiben in alle Aeonen der Zukunft. Daß nun in die Entwickelung der Welt eine solche neuschöpferische Wirksamkeit wie die oben bezeichnete eintritt, das hebt die Einheit und den organischen Zusammenhang der sich entwickelnden Welt zunächst darum nicht auf, weil es die Wirksamkeit dessen ist, in dem die Welt ihren Ursprung hat, dessen das ewige Urbild der Welt erzeugender Verstand und dessen allmächtiger Wille die Welt als Ganzes umfaßt und beherrscht. Dennoch würde diese Wirksamkeit einen solchen zerstörenden Er-

*) Von diesem Wirken Gottes ist denn auch nach dem größern Zusammenhange der Stelle das Wort Christi Joh. 5, 17: *ὁ πατήρ μου ἕως ἄρτι ἐργάζεται*, zu verstehen, nicht, wie es gewöhnlich genommen wird, von der göttlichen Welterhaltung.

folg haben, wenn sie nicht schon vor ihrem Eintreten die wirkenden kreatürlichen Kräfte mit magnetischer Gewalt an sich zöge, daß sie durch ihre Thätigkeit ihr Erscheinen vorbereiten und sich dafür empfänglich machen müssen, und wenn sie nicht im Moment ihres Eintretens sofort an die Wirksamkeit dieser Potenzen anknüpfte und sie zu Mitwirkern annähme. Demnach ist uns ein reines Schaffen in solchen Momenten nicht gegeben, sondern ein Schaffen, welches zugleich Erhalten ist, Erhalten der mitwirkenden Kräfte. Betrachten wir also die Welt in ihrer Fortdauer und, was davon unabtrennlich ist, in ihrer Entwickelung, so ist die Wirksamkeit Gottes in ihr nicht die eine und gleiche, sondern bald nur erhaltender, bald überwiegend schöpferischer Natur.

Soll nun Gott ein Schaffen im strengen Sinne zugeschrieben werden, so kann es offenbar nur auf den reinen Anfang der Welt gehen. Mitten in dem Werden der Welt würde ein Schaffen im absoluten Sinne, also ein solches, welches an Vorhandenes schlechterdings nicht anknüpfte, unvermeidlich zugleich Zerstören sein. Man kann alle diese relativen Schöpfungsmomente und nicht sie allein, sondern auch alle Erzeugungen der geschaffenen Kräfte in allen Zeiten und Räumen der Welt auf einen urschöpferischen Akt zurückführen, der das allgemeine Princip aller Hervorbringungen in der gesammten Weltentwickelung ist, und in ihm scheinen wir dann jenes Schaffen im absoluten Sinne zu haben. Allein dieser urschöpferische Akt ist der Schöpfungswille Gottes als Rathschluß gedacht, wie er als transcendenter Grund des gesammten weltlichen Seins das Ganze desselben von seinen elementarischen Anfängen bis zu seiner Vollendung absolut bedingt; es ist nicht das Schaffen als hervorbringende Ursache und wirkende Kraft. Denn wäre jener Schöpfungswille, so gefaßt, unmittelbar wirkende Kraft, so würde er die Welt sofort als Ganzes in seiner Vollendung setzen, und es

gäbe keine Weltentwickelung. Wir müssen mithin, da hier von dem göttlichen Schaffen als reell wirkender Kraft die Rede ist, bei dem obigen Satze stehen bleiben, daß dieses Schaffen im strengen Sinne nur als das Hervorbringen des ursprünglichen Anfanges der Welt zu denken ist.

Aber giebt es einen solchen Anfang? Es ist die bekannte Vorstellung einer ewigen Weltschöpfung, welche uns hier entgegentritt. Der offenbar unrichtige Ausdruck — insofern aus ihm mit Nothwendigkeit eine ewige Wirklichkeit der Welt folgen, diese aber den Begriff der Welt unmittelbar aufheben würde — ist leicht zu berichtigen; gemeint ist, daß die Existenz der Welt a parte ante von schlechthin unbegrenzter Zeitdauer, *also* anfangslos sei. Dieser anfangslosen Weltdauer hat sich neuerlich, entschieden pantheistischer Ansichten nicht zu gedenken, besonders Rothe eifrig angenommen*). Das ist allerdings nur ein sehr unentwickeltes Denken, welches mit dem Weltanfang sofort auch die Abhängigkeit der Welt von der göttlichen Kausalität aufgehoben wähnt, um so unentwickelter, da ja auch die, welche einen Weltanfang behaupten, vernünftiger *Weise kein* zeitliches Vorangehen Gottes als Welturhebers vor der Welt annehmen können. Aber soviel ist klar: hat diese Ansicht von der anfangslosen Welt einen lebendigen, reell wirkenden Gott, so vermag sie doch auf keinem Punkte des Weltwerdens eine rein schöpferische Wirksamkeit Gottes zu erkennen, sondern überall nur eine solche, die sich mit dem Wirken der auf jedem Punkte schon existirenden kreatürlichen Kausalitäten vermittelt, also eine solche, die mit erhaltender Thätigkeit vermischt ist, weßhalb es dieser Ansicht allerdings sehr nahe gelegt ist, den Unterschied zwischen Schaffen und Erhalten ganz aufzugeben. Um die Abhängigkeit der Welt von Gott zugleich als eine absolute festhal-

*) Theologische Ethik §. 40. (Bd. 1, S. 101.)

ten zu können, wird sie genöthigt sein sich in dieser Beziehung von der Kategorie der wirkenden Ursache auf jene des transcendenten Grundes, welcher das Dasein der Welt als dieses in allen Zeiten und Räumen existirenden Ganzen bedingt, zurückzuziehen. Allein damit entsteht der Mißstand, daß die reale Kausalität Gottes, die vermöge der Anfangslosigkeit der Weltdauer in keinem Moment ihres Wirkens schlechthin setzend*), sondern in jedem an Vorhandenes anknüpfend wäre, dem transcendenten Grunde, welcher absolut bedingend sein soll, gar nicht entspricht. — Aber auch von dem Begriff der Welt ausgehend, muß es uns Wunder nehmen, wie Rothe sich so leicht entschließen kann den Anfang ihrer Existenz aufzugeben. Es ist ja doch eine Grundanschauung seiner Theorie die Welt als ein stufenweise sich Entwickelndes zu betrachten. Was für einen verständlichen Sinn aber hätte eine Stufenfolge, die ihr vorbestimmtes Ziel in geordnetem Fortschritt erreichen soll, und doch ohne eine erste Stufe wäre, sondern sich in einen regressus in infinitum verliefe? Hat diese Folge keinen Anfang, so ist der zweckmäßige Fortschritt auch für alle Momente innerhalb ihrer aufgelöst, an die Stelle desselben tritt das Princip der zwecklosen Veränderung, und es giebt dann überhaupt keine Stufen der Weltentwickelung. Doch Rothe nimmt selbst eine ursprüngliche Stufe kreatürlichen Seins an; er betrachtet als solche die reine Materie, die er die primitive Kreatur Gottes nennt **). Allein wie läßt sich das Sein der bloßen Materie als Stufe in dieser Reihe denken, wenn alle andern Stufen irgendwie zeitlich begrenzte und gemessene sind, jenes aber als

*) Das Setzen der reinen Materie scheint hier nach S. 131. die Ausnahme zu machen, so daß wir hier ein rein schöpferisches Wirken Gottes hätten. Indessen wagt doch Rothe selbst nicht die Existenz dieses leidigen Schattens der Gottheit, der absolut Nichtsein ist, S. 126, überhaupt aus einem Wirken Gottes abzuleiten.

**) A. a. O. §. 44. 45.

das anfangslose von schlechterdings unbegrenzter Existenz a parte ante *)? Und kehren nicht die vermeintlichen Schwierigkeiten gegen den Weltanfang wieder, und zwar hier als unauflösliche Knoten, weil mit der Anfangslosigkeit der Weltschöpfung zugleich die Nothwendigkeit der letztern gesetzt wird, wenn hiernach angenommen werden muß, daß Gott es durch grenzenlose Zeiträume bei dem bloßen Dasein dieser „materia bruta“ beläßt und erst an einem bestimmten Zeitpunkt anfängt sie zu denken und zu setzen, d. h. sie zu dem Ziele des Geistwerdens hin zu entwickeln? Was für ein denkbares Wohlgefallen konnte Gott daran haben, sich durch unzählbare Aeonen hindurch, gegen welche die bisher abgelaufene Zeit der Weltentwickelung zu *einem* geometrischen Punkt zusammenschwindet, in seinem reinen Gegensatz, „dieser abstrakten, schlechthin leeren Form des gedachten Seins, diesem gedachten Nichtding“ müßig zu bespiegeln? Und wenn der Weltanfang einen Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen, der mit der Unveränderlichkeit Gottes streite, in sich schließen soll, haben wir hier nicht einen Uebergang von göttlicher Unthätigkeit zur Thätigkeit, der eben darum von *unerträglicher* Härte ist, weil hier die Offenbarung Gottes in einer Wirksamkeit nach außen zu einer nothwendigen Bestimmung des göttlichen Wesens gemacht wird? Auch ist es ein offenbarer Wi-

*) Hier ergiebt sich auch, daß diese Materie ein Etwas ist, das schlechterdings gar keine Folgen hat; denn wenn sie solche hätte, so müßten sie, wie sie selbst von anfangsloser Existenz ist, so auch auf anfangslose Weise aus ihr hervorgehen. Da dieß Rothe keineswegs annimmt, so wird es mit der Vorstellung der Materie als des allgemeinen Mutterschoßes, aus dem alles kreatürliche Sein herausgeboren wird, a. a. O. S. 129, wohl nicht ernstlich genommen werden dürfen. Aber dann giebt es Welt und Zeit doch eigentlich erst von dem Moment an, wo die Materie dadurch, daß Gott sie denkt und setzt, entwickelt zu werden anfängt. Und so scheint Rothes Verneinung des Anfanges für das Sein der Welt unvermeidlich in die Bejahung desselben umzuschlagen.

derspruch, wenn Rothe einerseits die reine Materie, wiewohl als durch Gott selbst gesetzte, ausdrücklich gleich anfangslos mit Gott (jedenfalls ein verfehlter Ausdruck) nennt, und doch andrerseits festhalten will, daß jedes Geschöpf ohne Ausnahme der Zeit nach einen Anfang habe nach dem alten Satz: nulla creatura esse potest nisi post non esse *).

Wer nun einen Weltanfang behauptet, der muß natürlich auch einen Anfang der Zeit annehmen; denn nur weltliches Sein, das seinem Begriffe nach seinen Grund nicht in sich selbst hat, sondern ein entstandenes ist, kann überhaupt die Zeit zur Form seiner Existenz haben. Damit fällt denn die Vorstellung endlos ausgedehnter Zeiträume, in denen es doch schlechterdings kein Werden und Geschehen gäbe, von selbst hinweg. Daß Gott nach der obigen Behauptung nicht immer nach außen wirksam, nicht immer Herr eines andern Seins gewesen sei, würde uns, wenn es so wäre, von Seiten Gottes gar nicht unbegreiflich sein, da er es überhaupt nicht nach einer Nothwendigkeit seines Wesens ist. Doch läßt es sich nicht einmal sagen, da „immer" eine Zeitbestimmung ist, ein Zeitmoment aber, in welchem es kreatürliches Sein, mithin Wirksamkeit Gottes nach außen nicht gegeben hätte, nicht zu denken ist. Die einzige wirkliche Schwierigkeit der Annahme, daß die Existenz der Welt, also auch die Zeit einen Anfang habe, liegt in der Unmöglichkeit, uns von einem schlechthin ersten Moment der gesammten Zeitreihe eine anschauliche Vorstellung zu machen. Indem nun unsre Einbildungskraft sich abmüht sich eine solche Vorstellung zu verschaffen, fällt sie in den Widerspruch eine Grenze zu setzen, die die gesammte Zeitreihe von dem, was jenseits derselben ist, scheiden und doch schlechterdings kein Jenseits, nichts ihr Vorangehendes haben soll **). Diese Schwie-

*) A. a. O. S. 102. 103.

**) Kant findet als Anwalt der transcendentalen Physiokratie (in der Anmerkung zur Antithesis der dritten Antinomie) grade umgekehrt

rigkeit löst sich durch die Einsicht, daß wir eine anschauliche Vorstellung von dem Anfange der gesammten Zeitreihe eben darum nicht haben können, weil wir anschauliche Vorstellungen überhaupt nur auf der Tafel der Zeit bilden. —

Sind wir demnach berechtigt und genöthigt einen Weltanfang anzunehmen, so haben wir hier ein Schaffen im strengen Sinne, welches von der göttlichen Erhaltung der Welt sich auf bestimmte Weise unterscheidet, ein ursprüngliches Entstehen von endlichen Substanzen und Kräften durch die ausschließende Kausalität des göttlichen Willens. Und hiermit bestätigt sich uns das obige Urtheil, daß, wenn Gott ein mit dem Bösen behaftetes Wesen als solches geschaffen hätte, er selbst Urheber des Bösen sein müßte, weil dann schlechterdings nichts in diesem Wesen sein könnte, was nicht durch ihn gesetzt wäre, daß er aber unbeschadet seiner Heiligkeit das mit dem Bösen behaftete Wesen als solches erhalten kann. —

Wie nun aber haben wir uns diese erhaltende Wirksamkeit Gottes im Unterschiede von der schöpferischen zu denken? Denn natürlich ist es nicht genug, zu sagen, daß die göttliche Wirksamkeit als erhaltende überall eine mit der Wirksamkeit geschaffener Kräfte vereinigte sei; um eben die Möglichkeit dieser Vereinigung göttlicher und kreatürlicher Wirksamkeit einzusehen, müssen wir schon irgend einen Begriff von der Art dieser erhaltenden Wirksamkeit selbst haben. — In Luthers frühern Schriften tritt öfters, am ausdrücklichsten in dem Buch de servo arbitrio, eine originelle Vorstellung von diesem göttlichen Wirken hervor, die ihre veranlassende Ursache unstreitig im Alten Testament, namentlich in den Propheten hat. Dort erscheint dieses

den Grund der Annahme, daß die nach und nach ablaufende Reihe der Erscheinungen einen absoluten Anfang habe, in dem Streben der Einbildung einen Ruhepunkt zu verschaffen. Man kann sich aber getrost auf die Selbstbeobachtung eines Jeden berufen, welches Interesse in dieser Frage die Einbildungskraft hat.

allmächtige und unmittelbare Wirken Gottes in allen Kreaturen als ein rastloses Treiben, als ein gewaltiges Fortreißen, welches sie nicht feiern läßt. In den Menschen namentlich, sofern ihr Wille eine verkehrte Richtung hat, ist es dieses unablässig spornende Bewegen Gottes, welches ihre eingebildete Freiheit, zwischen Gutem und Bösem zu wählen, die Sünde zu thun oder zu lassen, zunichte macht. Wenn der bloße Wille des Menschen nach seiner eignen Kraft thätig wäre, dann ließe sich denken, daß er sich nach dieser oder jener Seite zu wenden vermöchte; nun aber wird er durch die allbewegende Wirksamkeit Gottes dahingerissen zu wollen, was ihm, wie er einmal ist, das Natürliche ist. Aus diesem allgemeinen Wirken Gottes erklärt Luther dann auch die Verstockung des bösen Willens im Menschen. Dieses Wirken Gottes drängt den Menschen vorwärts in der einmal eingeschlagenen Richtung, daß er immer böser werden muß. Der böse Wille für sich allein würde sich nicht bewegen und verhärten; aber da der allmächtige Treiber ihn durch sein unausweichliches Bewegen im Innern nöthigt etwas zu wollen, so muß er seiner bösen Beschaffenheit nach sich in heftigem Widerstreben dem göttlichen Wort und Gebot entgegenwerfen *).

Man wird nicht sagen können, daß diese Vorstellung von dem allgegenwärtigen Wirken Gottes in den geschaffenen Wesen ihn zum Urheber der Sünde mache; die bedenklichen Konsequenzen nach dieser Seite hin liegen in andern Momenten der in jener Schrift vorgetragenen Lehre (z. B. in dem necessitirenden Einfluß der göttlichen Präscienz); aber die Selbstthätigkeit der Geschöpfe in ihrem Heraustreten nach außen wird hier ganz verschlungen von der ungestümen Gewalt des göttlichen Wirkens. Oder vielmehr scheint diese Theorie dahin zu führen, daß Gott überhaupt nicht wirkende Kräfte geschaffen, sondern nur ruhende

*) De servo arbitrio, Ausg. von Seb. Schmid S. 127—137.

Substanzen. Die Kreaturen, das ist die an einigen Stellen hervorleuchtende Grundvorstellung, würden, an sich betrachtet, ruhen; daß sie unablässig thätig sind, haben sie von der Alles treibenden Wirksamkeit Gottes in ihnen. Dieß ist denn nicht mehr weit entfernt von den Vorstellungen des Occasionalismus, besonders in der Gestalt, die diesem System Malebranche gegeben hat. Nach ihm ist Gott die einzige wahrhaft wirkende Ursache; alle geschaffenen Wesen sind es nur zum Schein; ihre Regungen und Wallungen würden keine Wirkung hervorbringen, wenn Gott nicht von ihnen Veranlassung nähme das ihnen Entsprechende zu wirken. Allein nach dieser Vorstellung sind nicht bloß die sogenannten endlichen Ursachen, sondern auch *die* unendliche Ursache ist ohne reale Wirkung; denn das endliche Sein, welches das Produkt dieser unendlichen Ursache sein soll, hat nur wirkliche Existenz, wenn es ein irgendwie wirkendes ist. Wir erhalten dann, wie in der Bezeichnung der Erhaltung als creatio continua, wenn sie streng genommen wird, ein unablässiges Produciren Gottes ohne Produkt.

Befriedigender erscheint da unstreitig diejenige Auffassung dieses göttlichen Wirkens, welche die Scholastiker und die ältern orthodoxen Theologen unsrer Kirche entwickelt und als die göttliche Mitwirkung (concursus Dei generalis) bezeichnet haben. Sie stellt sich die Aufgabe die wahre Kausalität der endlichen Ursachen festzuhalten, aber nicht minder die durch das Universum verbreitete Wirksamkeit Gottes, und zwar als eine solche, welche nicht etwa die gleiche bleibt bei der mannichfachen Ungleichheit der kreatürlichen Ursachen, sondern sich mit ihnen zugleich besondert und individualisirt, und welche nicht bloß die geschaffenen Kräfte im Sein erhält, sondern einen unmittelbaren Einfluß auf ihre Wirksamkeit und deren Produkt ausübt. Hiergegen aber erhebt sich zunächst der Einwurf, daß wir damit zwei Ursachen bekommen für jede einzelne Wirkung, deren jede doch für

sich allein vollkommen ausreicht, um diese bestimmte Wirkung zu erklären. Wenn nun hier Thomas von Aquino die Bestimmung vorkehrt, daß die kreatürlichen Ursachen nur in Kraft der ersten Ursache, Gottes, wirken*), so versteht sich dieß in dem Sinne, in welchem es zunächst genommen werden muß, freilich von selbst; aber es liegt eben auch schon ganz im Begriff der Schöpfung und hilft nicht zur Lösung der Schwierigkeiten im Begriff des Concursus. Wird es aber so verstanden, daß die kreatürliche Ursache überall nur soweit zu wirken vermag, als sie von der göttlichen Mitwirkung unmittelbar bewegt wird, so ist eben die Frage, wie sich damit ihre Selbstbewegung sowie ihr Bewegtwerden von andern endlichen Ursachen vereinigen lasse. An eine Theilung der Wirkung, so daß ein Theil jedes einzelnen Erfolges vom göttlichen Concursus, ein andrer von den geschaffenen Ursachen abgeleitet würde, ist natürlich nicht zu denken, wie denn auch die scholastischen und altprotestantischen Theologen diese Vorstellung und eben damit jede äußerliche Nebenordnung der göttlichen und der kreatürlichen Kausalität in dieser Frage immer entschieden ablehnen. Und wenn der gewöhnliche Sprachgebrauch sich jener Vorstellung anzunehmen scheint und z. B. das Wachsthum der Jahresfrüchte zum Theil der Arbeit des Landmanns, zum Theil dem Segen Gottes zuschreibt, so meint er ja doch nicht eine unmittelbare Wirksamkeit Gottes, sondern eine durch endliche Ursachen, wie günstige Witterung, sich vermittelnde, und die Scheidung hat ihren Grund nur darin, daß der Mensch in Bezug auf einen Theil der Bedingungen jenes Erfolges sich unmittelbar bewußt ist sie nicht in seiner Gewalt zu haben. Kann also von einer Theilung nicht die Rede sein, so bleibt der altdogmatischen Theorie des Concursus nichts Andres übrig, als beide, die göttliche und die

*) Summa univ. P. I. qu. 105. art. 5.

kreatürliche Wirksamkeit, schlechthin in einander fallen zu lassen*). Dieß ist indessen unter den gegebenen Voraussetzungen, namentlich bei der Anerkennung, daß in dem ordentlichen Naturlauf, von dem hier überall nur die Rede ist, jeder bestimmte Erfolg sich vollständig aus bestimmten endlichen Ursachen ableiten läßt, nur so zu denken, daß die göttliche Kausalität durch die endliche hindurchwirkt, also, insofern doch dieser bestimmte Erfolg eben so vollständig der unmittelbaren göttlichen Wirksamkeit als der endlichen Ursache zugeschrieben werden soll, so, daß jene sich dieser als ihres gänzlich unselbstständigen Werkzeuges bedient**). Aber damit geräth diese Vorstellung unvermeidlich in die Untiefen des Occasionalismus, von denen sie sich doch fern halten wollte, in die alle endlichen Kausalitäten verschlingende, allein wahre Kausalität Gottes. Und wie starken Zug diese Theorie eben dahin hat, das verräth sich namentlich auch dadurch, daß sie mit ihrer Fassung des Concursus die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Sünde auf keinem andern Wege zu vereinigen weiß als auf dem auch von Malebranche eingeschlagenen. Denn ihren bekannten Kanon: Deus concurrit ad materiale, non ad formale actionis malae; versteht sie — nach Thomas — so, daß die Form der Handlung als böser nichts Reales sei, sondern bloß ein Defekt, ein ens mere privativum, zu dem eine Mitwirkung Gottes nicht stattfinden könne, und welches dem menschlichen Willen allein zugeschrieben werden müsse***). —

*) Quenstedt, Syst. theol. de providentia, sect. II, qu. 3. ἐκθ. XIII. (Actio Dei) intime in actione creaturae includitur, imo una eademque est cum illa.

**) Dieses Verhältniß wird von Quenstedt zu Anfang der Untersuchung verneint und doch an der in der vorigen Note angeführten Stelle, welche die Möglichkeit der Vereinigung beider Kausalitäten erklären soll, zum Grunde gelegt.

***) Vgl. Malebranche Illustrationes ad librum de inquirenda veritate (Ausg. von 1753 P. II, S. 325.) Peccatum — a solo ho-

Verwickelt auch diese Vorstellung sich in unauflösliche Schwierigkeiten, so ist die Frage wohl sehr natürlich, auf welchen Gründen es denn eigentlich beruht, daß die Fassung des Erhaltungsbegriffes, zu der der Arminianismus sich neigt, und die jene Schwierigkeiten am einfachsten zu lösen scheint, so entschiedene Ungunst gefunden hat in der neuern Entwickelung der protestantischen Theologie. Nach dieser Fassung hat die Erhaltung nur die negative Bedeutung, daß Gott die geschaffenen Wesen nicht vernichtet, obwohl er die Macht dazu besitzt. Daß dieselbe dem Begriff des geschaffenen Wesens widerstreite, wird eine richtige Einsicht in den Begriff der Schöpfung nicht behaupten können. Es ist ein Widerspruch, daß ein endliches Wesen der Existenz nach in sich selbst gegründet sei; wohl aber kann ihm die Kraft zu existiren, die es als eine empfangene hat, in der Art mitgetheilt sein, daß es innerhalb der Grenzen seiner Dauer, welche ihm durch die allgemeinen Ordnungen der Welt angewiesen sind, und abgesehen von gewaltsamer Zerstörung, in der Fortsetzung seiner Existenz sich selbst trägt. Dieß läßt sich denn auch auf das Weltganze übertragen. Aber nicht bloß um die logische Möglichkeit handelt es sich hier. Wohl mischen sich in gewöhnliche dogmatische und populär-religiöse Behandlung der die Allgegenwart Gottes manche Mißverständnisse, und auch wo sie als dynamische erkannt ist, werden öfters religiöse Interessen auf sie bezogen, die, richtig verstanden, nur auf die göttliche Allwissenheit gehen; dennoch müssen wir behaupten, daß das Bewußtsein dieser alles weltliche Sein umfassenden und tragenden Gegenwart Gottes wesentlicher Inhalt aller lebendigen Frömmigkeit ist. Gott hat der Welt dadurch, daß er sie schuf, ihre eigne Substantialität mittheilen, aber er hat sie dadurch nicht außer realer Berührung mit sich setzen, in eine unendliche Ent-

---

mine perpetrari fateor; sed quicquam ab ipso tum agi nego; nam peccatum, error et ipsa concupiscentia nihil sunt. Vgl. S. 206 ff.

fernung von sich hinauswerfen wollen. Wäre es anders, müßten wir uns dann die weltregierende Thätigkeit Gottes, die göttliche Leitung des Zusammenwirkens der freien und der nach Naturnothwendigkeit wirkenden Kräfte zu den vorbestimmten Zielen hin nicht als ein immer neues Hereingreifen von außen denken? Ein Rühren und Bewegen der Welt in ihrem eignen Innern kann sie nur sein, insofern die Welt auf jedem Punkte ihrer Entwickelung nicht in sich ruht, sondern in der lebendigen und allgegenwärtigen Kraft Gottes. —

Der Begriff der göttlichen Welterhaltung, als Concursus im Sinne unsrer ältern Dogmatiker bestimmt, verlor sich in die oben bezeichneten Schwierigkeiten grade dadurch, daß diese *Thätigkeit* Gottes als sich besondernd und individualisirend mit der Besonderung und Individualisirung der geschaffenen Kräfte und ihrer Wirksamkeiten zugleich, daß sie ferner im Zusammenhange damit als eine den einzelnen Effekt unmittelbar bestimmende und hervorbringende (gemeinschaftlich mit den endlichen Ursachen) gedacht wurde. Diese Fassung hat zunächst für das *religiöse* Bewußtsein etwas sehr Ansprechendes und erscheint ihm *leicht* als der reinste begriffliche Ausdruck dessen, was es unmittelbar besitzt. Dennoch liegt dabei eine Selbsttäuschung zum Grunde nicht in diesem unmittelbaren Bewußtsein selbst, aber in der Reflexion über seinen Inhalt; religiöse Interessen, die ihre Befriedigung in der Erkenntniß theils der göttlichen Weltregierung theils der Wirksamkeit des h. Geistes finden, werden irrig auf

*) Wenn Rothe auf seinem religiösen Standpunkt so wenig Bedenken trägt, die göttliche Welterhaltung in ihrer eigenthümlichen Bedeutung aufzugeben, indem er sie in die Weltregierung, diese aber wieder in die Welterschaffung Gottes auflöst, so ist dieß dadurch bedingt, daß er die Weltentwickelung selbst, sofern sie stetige Erzeugung von Geist ist, als eine stetige Weltwerdung Gottes — in einem progressus in infinitum — betrachtet, vgl. besonders a. a. O. Bd. 1, S. 98. 99. 105. Daß er bei dieser substantiellen Immanenz der dynamischen entrathen zu können glaubt, läßt sich begreifen.

den Begriff der Welterhaltung bezogen. Wird die obige Fassung desselben festgehalten, so entsteht unvermeidlich jener Pleonasmus der Ursachen, der den Widerstreit wesentlich in sich trägt, da jede von beiden Erklärungen des bestimmten Erfolgs als für sich allein zureichend die andere zu verdrängen strebt. Davon werden wir uns also zurückzuziehen und die göttliche Welterhaltung als die einfach allgemeine, sich selbst gleiche Wirksamkeit Gottes zu denken haben, die die geschaffenen Kräfte in jedem Moment ihrer Thätigkeit trägt und damit an Gott gebunden hält. Als solche macht sie sich zur Basis aller besondern Wirksamkeiten im Leben und Weben der Welt, ohne doch selbst — als solche — der Wirksamkeit der kreatürlichen Kräfte irgend eine besondere Bestimmung zu geben. In dieser Rücksicht bezieht sie sich vielmehr ganz zurück auf die durch die schöpferische Thätigkeit Gottes gesetzten Ordnungen und Maße und erhält darum alles einzelne Dasein auch nur innerhalb der Grenzen, die ihm durch diese Ordnungen und durch die darin gegründeten Verhältnisse der Weltkräfte und ihrer sich wechselseitig bedingenden und einschränkenden Wirksamkeiten gesetzt sind. Wie eben damit die welterhaltende Thätigkeit Gottes alle Wesen läßt, wie sie sie findet, und vernunftlose wie vernünftige Wesen, Böse wie Gute in gleicher Weise umfaßt, Matth. 5, 45., so kann sie auch die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Sünde in That, Entschluß, Neigung auf keine Weise aufheben oder daran Theil nehmen. Sie bedingt die Thätigkeit der geschaffenen Kräfte auch in jedem Moment, in dem sie sich auf den bösen Zweck bezieht, eben insofern sie als die gleiche, allgemeine, nur auf die Existenz als solche gehende das Weltganze nach allen seinen Theilen trägt und umfaßt; sie giebt aber damit jener Thätigkeit auf keine Weise irgend eine Richtung, weder zum Guten noch zum Bösen. Dem Menschen also wird von seiner Schuld dadurch, daß er auch in der Sünde von der erhaltenden

Thätigkeit Gottes umfaßt bleibt, nicht das Geringste abgenommen. Daß der Mensch überhaupt zu handeln, sich zu entschließen, zu begehren vermag, hat er in jedem Augenblick von Gott; daß er Böses begehrt u. s. f., hat er von sich. Wird gesagt, daß Gott, wenn er das Böse schlechterdings nicht wollte, ja nur seine erhaltende Wirksamkeit den bösen Willensregungen zu versagen brauchte, so heißt das gar nichts Anders als Gott zumuthen überhaupt keine persönlichen Wesen zu schaffen, damit er das Böse, dessen Möglichkeit von der Existenz geschaffener Persönlichkeit unabtrennlich ist, unmöglich mache; denn jenes momentane Zurückziehen der erhaltenden Thätigkeit Gottes von der Kreatur wäre unmittelbar die Vernichtung ihres Daseins.

Wie uns die heilige Schrift, namentlich das N. T. von dem Inhalt unsers Schuldbewußtseins und von dem Verhältnisse des Bösen zum göttlichen Wollen und Wirken urtheilen lehrt, das kann einer unbefangenen Forschung, die sich nicht durch einige schwierige Einzelheiten von vorn herein den Blick auf das Ganze verschränken läßt, nicht zweifelhaft sein.

Es ist anerkannt, daß zu dem specifischen Unterschied der alt- und neutestamentischen Religion von dem Heidenthum nichts so sehr gehört, als die entschiedene Durchführung des ethischen Gesichtspunktes in der Behandlung des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen, also die bestimmte Hervorhebung der göttlichen Heiligkeit. Den Gedanken dieser Heiligkeit dem menschlichen Herzen tief einzuprägen, damit beginnen die göttlichen Offenbarungen in der Genesis und Exodus, und auf dem Höhepunkte ihrer Vollendung in Jesu Christo spricht sich diese Idee in voller Klarheit aus Gott ist der Gute schlechthin, ὁ ἀγαθός Matth. 19, 17. Röm. 5, 7.; nur dadurch vermag ihn Christus in sichtbarer Erscheinung darzustellen, daß er selbst

der Heilige ist, Joh. 14, 6—9.; nur durch Heiligung kann der Mensch zu Gott kommen, Matth. 5, 8. Hebr. 12, 14. 1 Joh. 1, 6. 3, 2. 3.; und wenn es zu den Grundanschauungen des A. T. gehört, daß in Gott ein tiefer, lebendiger Abscheu vor dem Bösen ist *), wenn Israels ganze Geschichte durchdrungen ist von dem Bewußtsein durch die Sünde vor Gott verschuldet zu sein, so nimmt das N. T. dieß Moment unverkürzt in sich auf, namentlich in seiner Bekräftigung des göttlichen Zornes über Alle, die dem Bösen anhangen. Selbst diejenigen Lehren des Christenthums, an denen ein beschränkter Moralismus oft Anstoß genommen hat, wie die Versöhnungs- und Rechtfertigungslehre, tragen schon dadurch einen entschieden ethischen Charakter an sich, daß sie den Gedanken der unantastbaren Heiligkeit Gottes zu ihrer Voraussetzung haben. Mit alle dem aber ist die Vorstellung, daß Gott selbst Urheber des Bösen in den Geschöpfen sei, schlechterdings unvereinbar; seine eignen Werke kann Gott nicht hassen, und durch das, was von Gott kommt, kann sich der Mensch nicht gegen Gott verschulden. Die Sünde als Feindschaft gegen Gott zu erkennen, Röm. 8, 7. Kol. 1, 21. und doch Gott als ihren Urheber zu betrachten, wäre nicht Tiefsinn, sondern Unsinn. Darum wird diese Vorstellung auch ausdrücklich von den neutestamentischen Schriftstellern ausgeschlossen, am bestimmtesten von Jakobus K. 1,

---

*) Auch die alttestamentische Bezeichnung der göttlichen Heiligkeit — קָדוֹשׁ, קֹדֶשׁ — geht ganz von der Verneinung des Bösen aus, indem sie Gott als den vom Schmutz des Bösen Reinen, von der Gemeinschaft mit ihm Abgesonderten darstellt. Aber Er ist es eben auch, dessen Gemeinschaft den Menschen heiligt יְהוָֹה מְקַדְּשׁוֹ Lev. 21, 15. 13. 22, 9. 32. Selbst da, wo Jehovah als der Schreckliche erscheint, dessen Antlitz zu sehen todbringend ist, der selbst Veranstaltungen trifft, um das Volk vor dem Entbrennen seines verzehrenden Zornes zu schützen, Exod. 33, 1 ff. — Stellen, die auf den ersten Blick wohl am meisten den Schein geben können, als sei Gott hier nicht ethisch, sondern nur physisch, nur als gewaltiges Naturprincip aufgefaßt —, ist wohl zu beachten, daß diese Manifestationen Jehovahs zu ihrer offenkundigen Voraussetzung immer die Verschuldung des Volkes haben.

V. 13—17. Wie Gott selbst nicht versuchbar ist zum Bösen, und wie in ihm keine Finsterniß ist und kein umschattender Wechsel, vgl. 1 Joh. 1, 5. ὁ θεὸς φῶς ἐστι καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία, so versucht er auch Niemanden zum Bösen, sondern von ihm, dem Vater alles geistigen Lichts, empfängt der Mensch lauter gute Gabe und lauter vollkommenes Geschenk*); die Versuchung aber kommt ihm nur von seiner eignen (ἰδίας) ungeordneten Begierde. Dasselbe liegt in den Stellen, welche das Vorhandensein der Sünde auf die Wirksamkeit des Teufels im Gegensatz gegen das göttliche Wirken zurückführen, Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 8. 12. Matth. 13, 39. Die Religion kann den Ursprung der Sünde nicht entschiedner von Gott ausschließen, als dadurch, daß sie ihn in letzter Beziehung von einem in allen seinen Bestrebungen Gott feindlichen Wesen herleitet. Wenn namentlich Joh. 8, 44. vom Teufel gesagt wird: ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ· ὅτι ψεύστης ἐστὶ καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, so ist durch diesen Ausspruch in seinem Zusammenhange mit V. 42. 43. jede Ableitung des Bösen, die den Grund seines Daseins höher sucht als in dem endlichen Geiste, mit Bestimmtheit verworfen.

Einige neuere Theologen, z. B. Olshausen**), finden

*) Dieß ist unstreitig der Sinn der Stelle; Jakobus will nicht eigentlich den Gedanken ausdrücken, daß Alles, was gut ist, von Gott kommt, sondern den, daß Alles, was von Gott kommt, gut ist, daß von ihm nichts Böses kommen kann (ähnlich dem Platonischen: Deus causa boni in natura, welches auch diese beschränkende, das Andre ausschließende Abzweckung hat). Der Gebrauch des πᾶς gestattet diese Auffassung, vgl. Kap. 1. V. 2, und der Zusammenhang besonders mit V. 13, von dessen Gedanken das Folgende bis V. 17. abhängt, so wie die Prädikate, welche V. 17. Gott beigelegt werden — παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα —, fordern sie. Auch Neander erkennt in der ganzen Stelle eine ausdrückliche Polemik gegen die tiefgewurzelte Neigung des Menschen, wegen seiner Sünde sich durch Zurückschiebung auf die göttliche Ursächlichkeit zu entschuldigen, Gesch. der Pflanzung der Kirche durch die App. S. 872. Vgl. Kern, der Brief Jakobi, zu K. 1, V. 13 f.

**) Komment. zum Br. an die Römer, Einleitung zum neunten

dagegen in der h. Schrift die Vorstellung, daß Gott auch das Böse wirke, doch ohne dadurch die Schuld des Thäters aufzuheben. Was sich nun in der h. Schrift auf die göttliche Verstockung des Menschen und überhaupt auf die göttliche Bestrafung der Sünde durch Sünde bezieht, wie fast alle neutestamentischen Stellen, die für die obige Behauptung angeführt zu werden pflegen, können wir erst näher erörtern, wenn von der Steigerung in der zeitlichen Entwickelung der Sünde zu handeln sein wird; hier genüge die vorläufige Bemerkung, daß eine solche göttliche Wirksamkeit ihrem Begriffe nach eine schon vorhandene Verkehrtheit des Menschen zu ihrer Voraussetzung hat. Wenn in alttestamentischen Büchern Aussprüche vorkommen, die im energischen Ausdrucke der unbedingten Abhängigkeit von Gott die fragliche Grenze überschreiten, so kann uns das nicht befremden. Denn auf dieser Stufe des durch göttliche Offenbarungen entwickelten

Kap. S. 327 f. Der Verfasser wird übrigens von religiöser Scheu viel zu sehr in Schranken gehalten, als daß seine Erörterung dieses Punktes in der bezeichneten Richtung es zu einem klaren und festen Gedanken zu bringen vermöchte. — Auch Hengstenbergs Bemerkungen über die Verhärtung Pharaos (Authentie des Pentateuches B. 2, S. 462 f.) dürften sich schwerlich auf eine streng in sich zusammenstimmende Ansicht zurückführen lassen. Mit Recht bestreitet er die Auflösung dessen, was die h. Schrift von einem göttlichen Wirken auch in den bösen Handlungen der Menschen lehrt, in den Begriff bloßer Zulassung. Aber wenn er dagegen besonders geltend macht, daß wir unsre Beleidiger erst müssen als willenlose Werkzeuge in Gottes Hand betrachten lernen, um aller Rachsucht gegen sie entsagen zu können, wie ist dieß damit zu vereinigen, daß er doch die Verantwortlichkeit und Strafbarkeit des Sünders vor Gott so entschieden festhält? Oder wenn es die Erbsünde sein soll, welche die Menschen erst in diese Stellung willenloser, durchaus unselbstständiger Werkzeuge gebracht hat, wie läßt sich dann doch, und noch dazu so allgemein, um die Zurechnung zu retten, von dem Menschen sagen: er könne in jedem Augenblick durch die Buße von der Sünde frei werden? Dazu würde denn doch von Seiten Gottes die Berufung, die nicht zu jeder Zeit und überall geschieht, von Seiten des Menschen irgend eine Selbstentscheidungskraft gehören, die jene Vorstellung ihm ja ausdrücklich abspricht.

religiösen Bewußtseins ist der Unterschied des geistigen und des natürlichen Gebietes in Bezug auf das göttliche Wirken überhaupt noch nicht vollständig hervorgetreten, wie sich namentlich in der Lehre vom Geiste Gottes zeigt; der menschliche Geist ist noch nicht zu einem klaren Bewußtsein seiner Würde in den Augen Gottes und seiner Bestimmung zu einem ewigen Leben in der Gemeinschaft Gottes erhoben; die unendliche Bedeutung der geschaffenen Persönlichkeit ist ihm noch theilweise verhüllt, wie sie denn auch nur durch die Erscheinung des Menschgewordenen Sohnes Gottes ganz enthüllt werden konnte; darum kann es ihm leicht widerfahren, daß er, versenkt in den Gedanken der Alles erfüllenden Wirksamkeit Gottes, Böses wie Gutes darauf *bezieht*, ohne darum den wesentlichen Widerspruch der Sünde gegen den göttlichen Willen und die Zurechnung derselben für den Menschen im Geringsten leugnen zu wollen. Doch ist es eigentlich nur Eine Stelle, in der die unbefangene Auslegung die jedem Lösungsversuch widerstehende Antinomie anerkennen muß, 2 Sam. 24, 1 und 10, wo der Gedanke Davids das Volk zählen zu lassen erst als eine Reizung des über Israel zürnenden Jehovah *und dann* doch als eine mit schwerer Strafe belegte Versündigung des Königs dargestellt wird *). Zwar verhält es sich ähnlich mit 2 Sam. 16, 10. 11. vgl. mit 1 Kön. 2, 44; doch wird da nur eine Aeußerung Davids berichtet, die auch nach der strengsten Inspirationstheorie unmöglich normgebend sein könnte. 1 Kön. 22, 22. aber gehört einer von dem Propheten Micha gewählten bildlichen Darstellung an, deren einzelne Züge sich doch keinenfalls unmittelbar dogmatisiren lassen. Als ein schwerer Stein des An-

*) Es ist merkwürdig, daß hier das A. T. selbst eine Korrektur giebt; 1 Chron. 22, 1. wird jene Reizung dem Satan zugeschrieben. — Rehabeams schroffes Verfahren, das die Theilung des Reiches herbeiführte, wird auch als eine Schickung von Jehovah סִבָּה מֵעִם יְהוָֹה. 1 Kön. 12, 15., doch nicht eben als eine böse Handlung dargestellt.

stoßes mag die Klage Jes. 63, 17. erscheinen: warum lässest du uns irren, Jehovah, von deinem Wege, verhärtest unser Herz dich nicht zu fürchten? Aber diese Worte lesen wir in jener herrlichen, von Schmerz und Sehnsucht tief bewegten Rede, welche der Verfasser dem Volke in den Mund legt von 63, 11—64, 12, und deren leidenschaftliches Uebermaß in einzelnen Ausdrücken natürlich nicht sofort als religiöse Lehre des Propheten genommen werden darf. Jes. 45, 7. ist bei dem חֹשֶׁךְ, welchen Gott schafft, eben nur an die eigentliche Bedeutung des Wortes, an die Finsterniß, gar nicht an die Sünde zu denken; רַע aber bezeichnet hier nicht das Böse, sondern wie aus dem Gegensatze des שָׁלוֹם erhellt und durch denselben Gebrauch des Wortes in Jes. 31, 2. Jerem. 2, 19. 18, 8. 24, 2. 3. 8. u. a. St. zu belegen ist *), das physische Uebel. Daß an etwas Andres auch Am. 3, 6. nicht gedacht werden darf, ist für sich klar. Einige andere hierher gezogene Stellen, wie Gen. 45, 8. 2 Sam. 12, 11. sprechen den Gedanken aus, daß auch die menschliche Verkehrtheit in ihren Aeußerungen und Erfolgen Gott dienstbar sein muß zur Vollstreckung seines Willens, zur Ausführung seines Weltplans **). Dieß wird besonders da hervorgehoben, wo der entgegengesetzte Schein entsteht, als würde die Sache Gottes durch der Menschen Bosheit unterdrückt. Diesem Schein gegenüber verkündigen die heiligen Schriftsteller, daß, was aus solchem Widerstreben der

*) Vgl. Gesenius' Lexicon manuale Hebr. et Chald. s. v.

**) Ein bedeutendes Licht wirft auf diesen Zusammenhang Jerem. 27, 14. 15. (vgl. V. 9. 10). Hier werden die Juden im Namen Jehovahs ermahnt nicht zu hören auf die falschen Propheten; „denn ich habe sie nicht gesandt, spricht Jehovah, und sie weissagen in meinem Namen Lüge, damit (לְמַעַן) ich euch vertreibe und ihr umkommet, ihr und die Propheten." Dieß kann doch im Sinne des Propheten selbst nur heißen, daß der von Gott nicht gewollte Gehorsam gegen die falschen Propheten, wenn das Volk sich davon nicht abhalten läßt, in seinen Erfolgen ein Werkzeug Gottes werden soll zur Uebung seiner strafenden Gerechtigkeit an beiden Theilen.

Menschen entspringe, im Plan Gottes selbst seinen bestimmten Ort habe*). Die Verkehrung des menschlichen Willens selbst, wiewohl sie Gott von Ewigkeit erkennt, hat ihn doch auf keine Weise zum Urheber; aber den Willen, der sich selbst verkehrt hat, treibt Gott durch die von ihm geleiteten Umstände an bestimmter Stelle zu bestimmten Aeußerungen und Bethätigungen**). Wenn ferner Olshausen aus den biblischen Zeugnissen für das göttliche Vorherwissen des Bösen sofort die göttliche Bewirkung desselben ableitet, so beruht dieß, wie sich später zeigen wird, auf einem unrichtigen Begriffe vom göttlichen Wissen. — Von einer so allgemeinen Behauptung aber, wie sie, Früherer nicht zu gedenken, noch bei Cölln sich findet***), „daß der Hebraismus wie das ausgezeichnet Gute so auch das ausgezeichnet Böse auf Gott zurückführe," hätte schon die Wahrnehmung abhalten sollen, daß doch grade bei den hervorstechendsten Sünden und sündhaften Zuständen, wie beim Falle des ersten Menschenpaares, bei Kains Brudermord, bei dem Verderben des Geschlechtes vor der Sündfluth so wie der Bewohner von Sodom und Gomorrha, bei der steigenden Entartung der beiden Reiche Israel und Juda und ihrer Könige, nicht eine Spur von dieser Zurückführung auf Gott sich findet.

Wie fest und tief aber die Anerkennung der Wahrheit des Schuldbewußtseins und damit die Ausschließung der Sünde von der göttlichen Ursächlichkeit in die Wurzeln des Christenthums verwachsen ist, das erhellt am unwidersprechlichsten aus ihrem

*) Aus diesem Gesichtspunkte sind im N. T. die Stellen Apgesch. 2, 23. 4, 28. aufzufassen. Derselbe Gedanke liegt der Paulinischen Ausführung Röm. 9—11. zum Grunde.

**) Vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 466.

***) Biblische Theologie B. 1, S. 184. Vgl. dagegen Baumgarten-Crusius, Grundzüge der biblischen Theologie S. 274.

unzertrennlichen Zusammenhange mit einigen Hauptmomenten der christlichen Lehre, mit der Lehre vom Gerichte Gottes und von der Erlösung.

Was die erste betrifft, so hängt die richtige Würdigung derselben ganz von der Einsicht in die fundamentale Bedeutung ab, die überhaupt die Eschatologie für das christliche Bewußtsein hat. Es gehört wesentlich zur Vollendung des Menschen, daß seine Gemeinschaft mit Gott von den Hemmungen und Beschränkungen, die im irdischen Leben überall an ihr haften, befreit werde, daß eben damit das Aeußere dem Innern entspreche und in dem Gesammtzustand des Menschen sich die in jener Gemeinschaft dem Princip nach schon jetzt wiederhergestellte Harmonie des innern Lebens rein ausdrücke. Erkennt das Christenthum das gegenwärtige Dasein des Menschen als ein durch die Sünde tief gestörtes und zerrissenes, so ist es seinem Wesen nach Warten auf eine durch Heiligkeit selige Zukunft, so sehr, daß auch seine Christologie erst von seiner Eschatologie aus wahrhaft zu verstehen ist. Die diese Vollendung sich verbitten, weil sie nur innerhalb der Schranken und Gegensätze des Diesseits ihres Daseins froh werden könnten, die somit ihre Vernichtung dem unvergänglichen Leben vorziehen, das werden immer dieselben sein, die auch den Anfang nicht haben. Haben sie aber den Anfang nicht, so begreift es sich leicht, daß ihnen der doppelte Mangel, eines lebendigen Gottes, der seine Geschöpfe im Tode zu bewahren und aus dem Tode wieder aufzuerwecken vermag, und eines Inhaltes für das jenseitige Leben, diese Vollendung überhaupt als eine unmögliche Sache erscheinen läßt.

Die Nothwendigkeit des Gerichts, insofern es zunächst, nach der ursprünglichen Bedeutung von κρίσις, Scheidung ist, beruht nun darauf, daß der noch verhüllte principielle Gegensatz, der zwischen den Menschen in Beziehung auf ihr Ver-

halten zu jenem wesentlichen Inhalte stattfindet, offenbar werden muß durch Aufhebung der Gemeinschaft zwischen den Gott Gehorchenden und den Gott Widerstrebenden. Wesen, die in ihrem Verhältnisse zu Gott einander auf beharrliche Weise diametral entgegengesetzt sind, sind eben dadurch so sehr von einander geschieden, daß Alles, was sie sonst verbindet, dagegen unbedingt in den Hintergrund tritt. Die Bande der Menschen unter einander, welche aus den Verhältnissen des natürlichen Lebensgebietes entspringen, müssen sich endlich von selbst lösen, wenn das Band, welches das geistige Bewußtsein und Wollen des Menschen mit seinem Schöpfer verbindet, auf der einen Seite vollkommen zerrissen ist. Denn eine ewige Bedeutung haben jene Bande für sich nicht, sondern nur insofern sie eben in das Verhältniß zu Gott, welches allein von ewiger Bedeutung ist, aufgenommen sind. Wird dieß anerkannt, so erledigen sich auch die erheblichsten Einwendungen gegen eine solche Scheidung durch das Weltgericht, welche Strauß theils aus Lessing und Schleiermacher referirt, theils selbst vorbringt*).

Indessen die Wirklichkeit jenes Gegensatzes selbst wird uns von verschiedenen Seiten her streitig gemacht. Man hat es eine kindliche Anschauung genannt, die Menschen so nach dem einfachen Gegensatze von gut und böse zu scheiden; das seien eben nur Abstraktionen; in der konkreten Wirklichkeit aber sei Beides, Gutes und Böses, in den mannichfachsten Mischungsverhältnissen mit einander verbunden, so daß man nicht einmal eine einzelne Handlung, geschweige den sittlichen Charakter eines bestimmten Menschen auf die eine oder andere Seite zu werfen vermöge. Diese Betrachtungsweise hat viel Ueberredendes, sie schmeichelt nicht bloß dem gemeinen Menschenverstande, dessen Hang ganz dahin geht alle qualitativen Gegensätze in bloß quan-

*) Dogmatik B. 2, §. 105.

titative Unterschiede aufzulösen, sondern sie drückt auch eine wirkliche Schranke unsers gegenwärtigen Urtheils über andre Personen richtig aus. Wenn aber, wie wir uns überzeugt haben, Gutes und Böses im Princip einander entgegengesetzt sind, werden dann Beide in Einem Leben ruhig nebeneinander wohnen und sich friedlich mischen? Nimmermehr, sondern sie werden sich um so heftiger bekämpfen, jemehr das Bewußtsein über die Natur ihres Gegensatzes sich entwickelt, Matth. 6, 24. Es ist nun denkbar, daß in diesem Kampfe sich zuweilen die Entscheidungen lange Zeit hindurch verzögern, daß manche Individuen zwischen beiden Mächten lange unsicher hin- und herschwanken können; allein in der Regel muß doch jener Kampf zur Herrschaft des einen oder andern Princips führen. Und erst wenn das gute Princip im Menschen herrschend geworden, läßt sich von guten Gesinnungen und Werken im Besondern reden, nach dem Ausspruch Christi: Nehmet an, daß der Baum gut ist, und ihr werdet annehmen, daß auch seine Frucht gut ist, Matth. 12, 33., den Luthers bekanntes Wort erläutert: nicht die guten Werke machen den guten Mann, sondern der gute Mann macht gute Werke. Die Leugnung dieses Gegensatzes unter den Personen führt nothwendig zur Leugnung des wesentlichen Gegensatzes zwischen dem Guten und Bösen selbst. Eben darum aber legt es sich der Betrachtung menschlicher Zustände so nahe das Vorhandensein jenes Gegensatzes zu leugnen, weil derselbe zur Zeit noch ein verhüllter ist, wie ja die Verkündigung des zukünftigen Gerichtes selbst am entschiedensten lehrt. — Es ist die schönste, menschlichste Wahrheit, mag ein unkindliches Geschlecht sie tausendmal verleugnen und verspotten, daß gerade in den höchsten Bezügen des menschlichen Lebens die einfache Anschauung des kindlichen Geistes, die von der verständigen Reflexion als ein ungebildetes Vorstellen verworfen und in den fließenden Unterschied eines Mehr und Minder aufgelöst wurde, von der fortgeschrittenen und ver-

tiefsten Erkenntniß in einem höhern Sinne wiederhergestellt wird. Wer das Reich Gottes nicht empfängt als ein Kind, der wird nicht hineinkommen.

Das göttliche Gericht ist aber nicht bloß Scheidung, sondern auch **Vergeltung**, d. h. Bewerkstelligung des Einklanges zwischen dem sittlichen Gehalt des Lebens und seinem Zustande, sofern er als Lust oder Schmerz, als Seligkeit oder Verdammniß in die Empfindung fällt, (wobei indeß zu bemerken ist, daß schon in der Scheidung selbst für die Guten wie für die Bösen ein Moment von Vergeltung liegt). Hier nun haben wir es mit dem Begriffe der Vergeltung nur nach seiner negativen Seite, also insofern sie **Strafe** ist, zu thun. Und wenn wir die Nothwendigkeit derselben einzusehen streben, so ist unser Interesse gar nicht das praktisch ethische zu untersuchen, ob die Vorstellung der Strafe ein geeigneter **Antrieb** ist, um den Willen vom Bösen abzuhalten und zum Guten zu lenken, sondern nur über die **objektive Weltordnung Gottes** uns zu verständigen.

Wenn, wie gewöhnlich geschieht, auch das Böse in den Begriff des **Uebels** aufgenommen und als sittliches *Uebel* dem natürlichen gegenübergestellt wird, so ist der dabei zum Grunde liegende allgemeine Begriff des Uebels als **Lebenshemmung** zu bestimmen. Wirkliche Hemmung des Lebens kann aber nicht die Schranke sein, die mit der Endlichkeit desselben oder mit der Allmäligkeit seiner Entwickelung nothwendig gegeben ist — dieß wäre das malum metaphysicum, welches eben nur mißbräuchlich malum heißt —, sondern nur das, was in das Leben und seine normale Entwickelung störend eingreift als ein ihm fremdes und widerstrebendes Element. Das sittliche Uebel, das Böse, ist diejenige Störung des Lebens, welche **Selbstbestimmung**, **That** ist, das natürliche Uebel dagegen diejenige, welche **Bestimmtwerden**, **Leiden** ist. Die Lebensstörung im physischen Uebel wird eben darum unmittelbar als solche empfunden, die Lebens-

störung im sittlichen Uebel wird unmittelbar nicht als solche, vielmehr als Förderung empfunden, wäre es auch zuweilen nur als Kitzel der Willkür; denn nur insofern vermag ja die Störung aus Selbstbestimmung zu entspringen, nach jenem Kanon: nihil appetimus nisi sub ratione boni*).

Schon aus diesen Bestimmungen, so abstrakt und zum vollen Verständniß der Vergeltung unzureichend sie sind, erhellt doch einerseits das Auseinandertreten Beider, des natürlichen und des sittlichen Uebels, andrerseits ihre Zusammengehörigkeit, die Nothwendigkeit der Strafe, und wie gedankenlos es ist die göttliche Strafgerechtigkeit darum abzulehnen, weil es ja ohnehin schon Unglück genug für den Menschen sei böse zu sein. Der allgemeine Begriff der Strafe ist hiernach der, daß das Uebel, welches von dem Subjekt als Förderung empfunden wird, als das, was es in Wahrheit ist, als Hemmung und Störung auf die Empfindung des Subjektes zurückgeworfen wird. Indem die Strafe mit dem sittlichen Uebel das physische verknüpft, nöthigt sie jenes auf seinen Urheber zurückzukehren, daß er leidend wiederempfange, was er handelnd ausgegeben. So wird auch in der Verkehrung des Princips eine gewisse Harmonie hergestellt. Zunächst liegt in der Sünde ein Selbstgenuß schrankenloser Freiheit; die Gegenwirkung der göttlichen Weltordnung als strafender ist, daß der Sünder die Folgen der Sünde als einen Zustand der Gebundenheit empfinden muß. Der Anfang dieser Bestrafung des Bösen fällt ganz in die innere Sphäre; er besteht in der Unruhe des Gewissens über die begangene Sünde und in der Erfahrung, daß die Sünde eine tyrannische Macht ist und die Hingebung an sie eine Knechtschaft.

*) Allerdings kann der Mensch auch, was er unmittelbar als Lebenshemmung, als Leiden empfindet, zum Inhalt seiner Selbstbestimmung machen, aber abgesehen von Zuständen eines gestörten Bewußtseins doch nur, insofern er es als Mittel einer Lebensförderung erkennt.

Diese Sätze über die Strafe werden die Freunde des „modernen Tugendevangeliums" nach einem Straußschen Ausdruck, diejenigen wenigstens, welche diese frohe Botschaft nicht etwa darein setzen, daß es mit der Sünde überhaupt nichts auf sich habe, sich wohl gefallen lassen; aber eben darum auch nichts weiter. Eine jenseitige Vergeltung namentlich, ein göttliches Gericht, welches allen diesseitigen Zwiespalt zwischen der sittlichen Beschaffenheit und dem äußern Zustande des Menschen aufhebt, weisen sie als eine ungeistige Vorstellung zurück, die das Aeußere vom Innern, den Schein vom Wesen noch nicht zu unterscheiden vermöge.

Wir können uns durch die Bannformel, mit der Strauß den Widerspruch gegen seine Ansicht belegt*), natürlich nicht abhalten lassen ihre Haltbarkeit ruhig zu prüfen. Darin stimmen wir unbedingt bei, daß ein geistiger Besitz des Menschen die wesentliche Grundlage seiner Glückseligkeit ist, wenn wir gleich freilich unter diesem geistigen Besitz etwas Anders verstehen müssen als Strauß. Aber bezeugt dieß nicht auch das N. T. fast auf jedem Blatte, daß, die an Christum glauben, das ewige Leben haben, vom Tode zum Leben übergegangen sind, daß er den Seinen seinen Frieden läßt, daß die, welche durch ihn gerecht geworden sind, Frieden mit Gott haben, daß zu den wesentlichsten Früchten des Geistes Friede und Freude gehören? Nur durch eine arge Entstellung der neutestamentischen Lehre ließ sich die Erkenntniß, daß das Leben in der Wahrheit seinen Lohn unmittelbar mit sich führe, jener Lehre als eine neue Entdeckung entgegensetzen. Wer im Paulinischen Sinne ohne Unterlaß sein Heil schafft, der handelt so wenig aus Egoismus, daß er vielmehr damit unmittelbar seine Heiligung schafft (die *σωτηρία ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος*, 2 Thessal. 2, 13). Die Heiligung da-

*) Dogmatik B. 2, §. 107, S. 712.

gegen als Mittel zur Glückseligkeit zu betrachten, davon ist das N. T. so weit entfernt, daß es wie von keiner Seligkeit so von keiner Heiligkeit weiß als in der Gemeinschaft Gottes, in welcher Beide unzertrennlich Eins sind. Aber allerdings will die heilige Schrift eben so wenig wie die Erfahrung gestatten uns darüber zu täuschen, daß dieser innere Friede des Christen häufig durch mächtige Hemmungen in der von dessen Selbstbestimmung durchaus unabhängigen Sphäre des Lebens an der vollen Selbstentfaltung und Verbreitung über das ganze Dasein gehindert wird *).

Was nun aber die Kehrseite dieses Zusammenhanges, den eigentlichen Gegenstand unsrer Betrachtung, betrifft, so ist es eben auch nicht wahr, daß in dem rein innern Lebensgebiet dem Bösen die Strafe schon hier immer auf dem Fuße folge. Vielmehr vermag der Sünder sich ihr zu entziehen, und er entzieht sich ihr um so leichter, je entschiedener er in der Hingebung an das Böse ist. Ja wenn nach Strauß die mit der Tugend identische Glückseligkeit in dem von der Kraftäußerung unzertrennlichen Kraftgefühl besteht **), so vermag sich den Genuß dieser Glückseligkeit ein einigermaßen energischer, von Talent und Glück unterstützter und darum doch um nichts minder verdammlicher Egoismus sehr wohl zu verschaffen — ein Widerspruch, den der bei jener Erklärung zum Grunde liegende Spinozistische Begriff vom sittlich

*) Wird freilich der Begriff der Seligkeit des Menschen dahin bestimmt, daß sie sein ihm selbst empfindbarer und von Andern anzuerkennender Werth sei (Strauß's Dogmatik B. 1, §. 20. S. 269.), so ist es vermöge der darin liegenden Tautologie sehr leicht zu zeigen, wie auch das furchtbarste Geschick, das etwa einen Menschen treffe, seine Seligkeit wenigstens in der ersten Beziehung nicht im Geringsten stören oder trüben könne.

**) Dogmatik B. 2, S. 714. vgl. B. 1, S. 603. Diese Identifizirung von Tugend und Glückseligkeit und demgemäß von ethischem und physischem Uebel hat überall das Zweideutige an sich, daß sie eben sowohl wie in eine Erhebung des Physischen zum Ethischen, in eine Herabsetzung des Ethischen zum Physischen ausschlagen kann.

Guten zu verantworten hat. Das vielgebrauchte jugendliche Wort des Dichters: Die Weltgeschichte ist das Weltgericht, duldet am wenigsten eine unbeschränkte Anwendung auf dieses innere Verhältniß des Einzellebens. So einfach ist es mit der Nichtigkeit des Bösen, mit der Vergeblichkeit seines Widerstrebens gegen Gott und seine heiligen Ordnungen, mit der innern Qual, in die es den Sünder stürzt, nicht eben bewandt, daß er dieß Alles immer sofort erfahren müßte. Auch ist dazu, ihm dieses Bewußtsein aufzunöthigen, die empirisch gegebene Beschaffenheit dieser gegenwärtigen Welt, so wenig der tiefere Blick in ihr die durch alle Verwirrungen durchgreifende und alle Hemmungen überwindende Macht der göttlichen Ordnungen verkennen wird, keinesweges geeignet. Wenn aus dieser gegenwärtigen Weltbeschaffenheit Bayle anerkannter Maßen die stärksten Waffen für seine hypothetische Vertheidigung des Dualismus entnahm*), so muß darin doch Vieles enthalten sein, was dem rücksichtslosen Streben der Selbstsucht Befriedigungen gewährt und dem verkehrten Wollen mit der Vorstellung von Macht und Erfolgen schmeichelt. Wohl ist die Sünde Nichtigkeit (wie dieß die Hebräische Bezeichnung אָוֶן ausdrückt) und Elend, aber sie wird nicht auf jedem Punkte des menschlichen Daseins in seinem irdischen Werden gleich als solche offenbar, sondern vollständig erst im Resultate. Das Resultat aber zieht das göttliche Gericht am Ende der irdischen Geschichte. Dann wird auch der Mißklang zwischen der äußern und innern Sphäre aufgehoben, dessen Beharren eine mit der göttlichen Weltherrschaft schlechterdings unvereinbare Störung der Ordnung wäre. Die verkehrte Beschaffenheit des Willens und des von ihm ausgehenden sittlichen Lebensinhaltes wird sich dann, nach dem Grundsatze der Gerechtigkeit:

*) Auch Strauß erkennt dieß an, Dogmatik B. 1, S. 407. vgl. B. 2, S. 366.

suum cuique, abspiegeln in einer entsprechenden Zerrüttung des äußern Zustandes.

Wie aber der christliche Glaube an ein scheidendes und vergeltendes Gericht Gottes durchaus auf der Voraussetzung ruht, daß nicht Gott, sondern nur der Mensch Schuld ist an der Sünde, läßt sich leicht erkennen. Käme das Böse dem Menschen von Gott als Urheber, wäre die Sünde eine in die von Gott geordnete menschliche Natur und ihre allmälige Entwickelung verflochtene Nothwendigkeit, so löste sich damit in letzter Beziehung der principielle Gegensatz des Guten und Bösen in den Unterschied von Zweck und Mittel oder von unbedingt und bedingt Nothwendigem auf, und die Voraussetzung, auf der die Scheidung der Guten und Bösen beruht, wäre vernichtet. Strafte Gott sein Geschöpf wegen eines Wollens und Thuns, das er selbst verursacht hat, so würde er sein eignes Thun verdammen, womit in unserm Bewußtsein von Gott der zerstörendste Widerspruch gesetzt wäre. Peccati ultor non peccati auctor. Mag man dann zwischen den schaffenden Willen Gottes und die Entstehung der Sünde Mittelglieder einschieben, so viel man will: hat keins davon irgend eine selbstständige Kausalität auch im Verhältnisse zu Gott selbst, so sind sie eben nur schlechthin bestimmte Durchgangspunkte der göttlichen Ursächlichkeit, sie sind es auch, insofern sie das Böse wirken, und die Schuld desselben — wenn hier der Begriff der Schuld noch eine Bedeutung hätte — fällt unverkürzt und ungetheilt auf Gott zurück. Das göttliche Gericht über das Böse hat zu seiner nothwendigen Voraussetzung das Vorhandensein einer Kausalität von relativer Selbstständigkeit außer der göttlichen — von Selbstständigkeit; denn sonst könnte sie nichts hervorbringen, was Gegenstand des göttlichen Gerichts wäre — von relativer Selbstständigkeit, denn sonst würde sie dem göttlichen Gericht nicht unterworfen sein. Erst mit dieser Anerkennung wird es möglich die Verursachung

der Sünde von Gott wirklich auszuschließen und das Schuldbewußtsein des Menschen in seiner Wahrheit zu behaupten. —

Um jedoch vollständiger einzusehen, wie der Begriff der richtenden und strafenden Thätigkeit Gottes den vollen Gehalt des Schuldbegriffes fordert, müssen wir eingehen auf den Unterschied der Begriffe: Züchtigung und Strafe, welcher im neutestamentischen Sprachgebrauch mit großer Bestimmtheit festgehalten wird. Der Begriff der Züchtigung wird von ihm durch *παιδεύειν*, *παιδεία* ausgedrückt, 1 Kor. 11, 32. 2 Kor. 6, 9. Eph. 6, 4. Hebr. 12, 5—11. Apokal. 3, 19; der Begriff der Strafe durch *δίκη* 2 Theß. 1, 9. Jud. 7. *ἐκδίκησις* Röm. 12, 9. 2 Theß. 1, 8. Hebr. 10, 30. 1 Petr. 2, 14. *τιμωρία*, *τιμωρεῖν* Hebr. 10, 29. Apgesch. 22, 5. 26, 11. Auch *κόλασις*, *κολάζειν*, was im klassischen Sprachgebrauch mehr in die Sphäre des Begriffes der Züchtigung fällt (*κολάζειν ὕβριν* — der Grundbegriff: verkürzen, beschneiden), wird im N. T. auf die strafende Thätigkeit bezogen, wiewohl es hier unmittelbar nur das physische Moment des Schmerzes, der Pein, noch nicht das ethische der Vergeltung auszudrücken scheint, Apgesch. 4, 21. Matth. 25, 46. 2 Petr. 2, 9. vgl. 1 Joh. 4, 18.

Hätte nun die gewöhnliche Ansicht Recht, daß der Zweck der Strafe überhaupt ganz in der Besserung des Sträflings liege, so würde zwar die unmittelbare Verknüpfung des Begriffes der Strafe mit dem der Sünde, aber nicht mit dem der Schuld einleuchten. Die Betrachtung hielte sich ganz daran, daß durch Hülfe der Strafe etwas, das nicht sein soll — die Sünde —, aus dem Menschen fortgeschafft werden soll; das Moment, daß Letzterer verantwortlicher Urheber dieses Fortzuschaffenden ist — die Grundlage des Schuldbegriffes —, träte noch gar nicht hervor. Aber diese Ansicht vom Strafzweck beruht eben auf der Verwechselung der Strafe mit der Züchtigung. Die Züchtigung hat ganz und gar die Besserung des Zöglings zu

ihrer Aufgabe, die Strafe zunächst die thatsächliche Offenbarung, daß die Majestät des Gesetzes durch die Auflehnung dagegen nicht wirklich verletzt worden ist. Das sittliche Gesetz kann den Willen, dem es gebietet, nicht in der Weise der Naturnothwendigkeit bestimmen, um sich unmittelbar zu verwirklichen; es muß seinem Begriffe nach, im Unterschiede vom Naturgesetz, das Widerstreben dieses Willens dulden; aber nur dadurch ist es wirklich Gesetz, daß es solchem Widerstreben gegenüber sich mittelbar realisirt durch die Strafe. Die Züchtigung als solche hat ihren Zweck ganz in dem einzelnen Zögling; die Strafe als solche — denn daß sie sich mit dem Element der Züchtigung verbinden kann, versteht sich von selbst — hat ein Allgemeines gegen den Einzelnen zu vertreten. Eben darum setzt die Züchtigung, wie schon ihr Name besagt (Zucht von ziehen, *παιδεία* von *παῖς*), ein pädagogisches Verhältniß zu dem Gezüchtigten voraus, wovon die Strafe als solche nichts weiß *).

Was nun die göttliche Strafe betrifft, so kann ihr eigentlicher Zweck um so weniger in der Besserung des Gestraften liegen, da diese, in der vollen Wahrheit ihres Begriffes gefaßt, ja eben Zweck der Erlösung ist. Wäre nun die Strafe ein taugliches Mittel zu diesem Zwecke, so bedürfte es der Erlösung nicht, oder lieber umgekehrt: wenn durch die Erlösung dieser Zweck zu erreichen ist, wozu überhaupt das strenge Mittel der Strafe? Oder sollen wir uns das Verhältniß etwa so denken, daß, wo die Erlösung nichts Rechtes auszurichten vermöge zur Besserung des Menschen, er durch Strafen zu diesem Ziele geführt werden müsse? Dann würde folgen, daß die Strafe ein kräftigeres Mittel sei zur Wiedergeburt des Menschen als die

*) Auch das A. T. stellt Levit. 19, 20. die Züchtigung בִּקֹּרֶת der Todesstrafe entgegen. Sonst drückt es den Begriff der Züchtigung gewöhnlich durch יָסַר, מוּסָר aus.

Erlösung. Noch verwickelter wird bei jener Auffassung der Strafe der Konflikt zwischen ihrer Sphäre und der der Erlösung, wenn wir erwägen, daß grade die Aufhebung der Strafe in der Vergebung der Sünden wesentlich mit zum Begriffe der Erlösung gehört. Wenn die Strafe bessert, ist es dann eine Wohlthat für den Menschen, sie ihm zu erlassen, ehe sie ihr Ziel vollständig erreicht hat? Und wie ist es doch möglich, daß, wenn die Strafe bessert, auch die Aufhebung derselben, die Erlösung, bessere? Und wenn das eigenthümlichste Gebiet für die Wirksamkeit der Strafe die sinnliche Seite unsers Wesens ist, die Erlösung dagegen sich primitiv an den Geist wendet, läßt sich die wahre Besserung etwa eben so gut durch ein Wirken auf die Sinnlichkeit wie durch ein Wirken auf den Geist zuwegebringen? —

Indessen soll damit keinesweges aller Bezug der Strafe auf die Bewahrung und Wiederherstellung der Macht des Guten in dem Gestraften selbst geleugnet sein. Die Strafe vermag einerseits den verwüstenden Ausbrüchen der Sünde durch die Aufrechthaltung einer festen, gesetzlichen Ordnung Schranken zu setzen, andrerseits dem Sünder von der zermalmenden Macht, *mit der* das Böse auf ihn selbst zurückfällt, Zeugniß zu geben und ihn dadurch in seiner sichern Hingebung an dasselbe zu erschüttern, in beiden Rücksichten aber die Wirksamkeit der Erlösung vorzubereiten. Dennoch ist sie, ihrer eben angedeuteten Natur nach, für sich durchaus nicht geeignet eine wahre Besserung, eine innere Umwandlung des Sünders hervorzubringen. Vielmehr schließen sich beide Sphären, die der Erlösung, welche allein die wahrhafte Umwandlung zu bewirken vermag, und die der göttlichen Strafe, wechselseitig aus. Wie mit dem Beginn der lebendigen Theilnahme an der Erlösung alle eigentliche Strafe — *δίκη, ἐκδίκησις, τιμωρία* — sofort verschwindet, so ist auch andrerseits der Mensch so lange Gegenstand der göttlichen Strafgerechtigkeit, als er sich der Erlösung verschließt, Joh. 3, 36.

Die göttliche Züchtigung dagegen — *παιδεία* — ist selbst ein Moment der erlösenden Wirksamkeit Gottes, Tit. 2, 11. 12. Darum muß der Mensch erst durch die Erfahrung dieser erlösenden Wirksamkeit ein Kind Gottes geworden sein und sich seiner väterlichen Leitung frei hingegeben haben, um Objekt der göttlichen Züchtigung zu sein, während es, um Objekt der göttlichen Strafe zu werden, durchaus nicht seiner Einwilligung bedarf, außer insofern er sie thatsächlich durch die Sünde gegeben hat*). Demgemäß beziehen die neutestamentischen Schriftsteller die göttliche Züchtigung sehr bestimmt nur auf diejenigen, welche durch den Glauben an Christum Kinder Gottes geworden sind, vgl. besonders Hebr. 12; ja so sehr wird diese Beziehung festgehalten, daß auch die tiefgefallenen Kinder immer noch als Gegenstände der göttlichen Züchtigung mit ausdrücklicher Hervorhebung der Bezweckung ihres Heils dargestellt werden, 1 Kor. 3, 11—15. Apokal. 3, 19. Der Strafgerechtigkeit Gottes dagegen ist die Welt verfallen, die dem Evangelium den Gehorsam des Glaubens verweigert, so wie die von der Gemeinschaft Christi Abtrünnigen, 2 Thessal. 1, 8. 9. 2, 12. Hebr. 10, 29. 30. u. a. St. Am deutlichsten wohl tritt dieß Verhältniß der beiden Begriffe hervor 1 Kor. 11, 32: *κρινόμενοι* — der Apostel hat von den Leiden gesprochen, die der Korinthischen Gemeinde wegen ihres Leichtsinnes im Genuß des h. Abendmals widerführen — *ὑπὸ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν.* Der Herr züchtigt die Korinther durch Leiden, damit sie nicht gestraft werden mit der ungläubigen Welt. Die göttliche Züchtigung

*) In diesem Sinne sagt der Alexandrinische Clemens, so wenig wir sonst seine Auffassung des Begriffes der Strafe besonders gründlich finden können, ganz richtig, einen unplatonischen Gedanken durch ein berühmtes Platonisches Wort begründend: *αἱρεῖται ἕκαστος ἡμῶν τὰς τιμωρίας αὐτὸς, ἑκὼν ἁμαρτάνων· αἰτία δὲ ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος.* **Paedag. c. VIII, §. 69 (ed. Klotz vol. 1, p. 154.).**

hat ihren eigenthümlichen Ort innerhalb der Gemeinschaft mit Gott, die göttliche Strafe außerhalb.

Die Züchtigung wird darum im N. T. als die unmittelbare Bethätigung der **Liebe** zu den Gezüchtigten dargestellt, Hebr. 12, 6. *ὃν ἀγαπᾷ Κύριος, παιδεύει*, aus Spr. Sal. 3, 12. Apokal. 3, 19. *ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ, ἐλέγχω καὶ παιδεύω*, die Strafe dagegen als Bethätigung der *ὀργή*, in menschlichen Verhältnissen Röm. 13, 4. 5., von Seiten Gottes Matth. 3, 7. Joh. 3, 36. Röm. 2, 5. 8. 3, 5. 5, 9. 12, 19. 1 Thessal. 1, 10. Apokal. 6, 16. 17. 11, 18. So sehr wir den Begriff des Zornes Gottes, gemäß der ausdrücklichen Mahnung des Briefes an die Hebräer, 12, 29: *καὶ ὁ Θεὸς ἡμῶν* (nicht bloß der Gott des alten Bundes, vgl. V. 18 – 27.) *πῦρ καταναλίσκον*, als wesentliches Moment im Ganzen der neutestamentischen Gotteslehre festzuhalten haben: so entschieden müssen wir das Streben, alle Bestimmungen des Verhältnisses Gottes zur Welt auf die **Liebe** als den ursprünglichen Quell derselben zurückzuführen, als ein nothwendiges und wahrhaft christliches anerkennen. Auch der göttliche Zorn ist in *seinem tiefsten* Grunde Liebe; die Liebe selbst wird zum verzehrenden Feuer Allem, was sich ihr, dem Wesen des Guten, entgegensetzt. Es müßte der Liebe nicht Ernst sein mit sich selbst, wenn sie ihre Verneinung nicht verneinte. Eben darum kennt das Heidenthum nicht den heiligen Zorn Gottes, weil es die heilige Liebe Gottes nicht kennt, weil es im innersten Centrum des Universums hinter allen Gegensätzen freundlicher und feindlicher Götter eine dunkle, gegen das Heil des Menschen gleichgültige Macht erblickt, die über alles Seiende und dessen Größe und Herrlichkeit nur das Urtheil der Nichtigkeit spricht. —

In der heiligen Liebe Gottes nun liegt nicht bloß die Ausschließung seines verursachenden Antheils an der Entstehung der Sünde, sondern auch die energische Verneinung ihres Bestehens.

Der Widerstreit gegen Gottes Willen soll dem persönlichen Geschöpf möglich sein; aber er soll, wenn er wirklich wird, nicht Geltung erlangen in der von Gott geschaffenen und geordneten Welt. Es soll der menschlichen Gemeinschaft und dem Frevler selbst, insofern er auch im tiefsten Verfall immer als vernünftiges Wesen, auch gegen sein eignes zufälliges Wollen, zu behandeln. ist, in bestimmter äußerlicher Erscheinung offenbar werden, daß er durch sein böses Handeln in zerstörenden Widerspruch mit sich selbst getreten ist. Darauf beruht die göttliche *Strafgerechtigkeit*, welche den, der in seinem *Handeln* frevelt, einem entsprechenden *Leiden* unterwirft. Durch diese strafende Gerechtigkeit erhält und bezeugt sich die Majestät Gottes, auf deren Grunde das Ansehen alles Gesetzes ruht, und deren Unverletzlichkeit zugleich das Heil aller Kreaturen ist. Der Angriff auf die Majestät Gottes, der in der sündigen That liegt, kann sie nicht verletzen, weil er in der Strafe auf den Thäter selbst zurückkehrt. Bliebe dagegen der Sünder straflos, so behielte die Sünde Recht gegen die göttliche Majestät und Weltordnung, diese aber würde sich selbst verleugnen. Sie bejaht sich, d. h. die Liebe als das, was allein gelten soll, dadurch daß sie die Sünde, d. h. die Selbstsucht *straft*.

Andrerseits wird grade durch die Strafe im Unterschiede von der Züchtigung die *volle Persönlichkeit* des Gestraften auf das Bestimmteste anerkannt, und in diesem Sinne ist schon von Andern, neuerlich auch von *Göschel**), mit Recht gesagt

*) Zerstreute Blätter aus den Hand= und Hülfsakten eines Juristen, Th. 1, S. 434. nach *Kant* und *Hegel*, die in neuerer Zeit sich besonders um eine gründliche Erforschung des Begriffes der Strafe verdient gemacht haben. Wenn aber *Göschel* diesen Gedanken in *τίμημα*, *τιμωρία* finden will, so ist dieß allerdings, wie öfters die Ableitungen des geistreichen Mannes, mehr ein witziges Wortspiel als eine Etymologie. *Τιμάω* heißt: den Werth einer Sache abschätzen, eine Entschädigung als Aequivalent für eine entrissene Sache bestimmen, und diese Seite des Begriffes ist es, von welcher die Bedeutung: Strafe festsetzen, in

worden, daß durch die Strafe dem Verbrecher eine Ehre widerfahre. Es ist dieß am leichtesten an der Strafe im Staat zu erkennen. Ließe die Obrigkeit das Verbrechen unbeachtet, oder züchtigte sie den Thäter nur, wie es ihr eben dem Zwecke seiner Besserung am angemessensten schiene, ohne das Verhältniß zwischen That und Leiden nach einem allgemeinen Kanon genau abzumessen, so behandelte sie ihn als ein unentwickeltes, unselbstständiges Kind, dem sein Thun noch nicht recht zugerechnet werden kann. Ueberließe sie es den Bürgern des Staates den Störer seiner Ordnung zu tödten, wo und wie sie Gelegenheit dazu fänden, so behandelte sie ihn als ein wildes Thier. Indem sie ihm durch die Strafe sein Recht widerfahren läßt, erkennt sie *seine* geistige Selbstständigkeit, auf welcher die Zurechnungsfähigkeit beruht, und damit die Würde seiner entwickelten Persönlichkeit an. Nicht anders ist es mit der göttlichen Strafe. Daß der Mensch Objekt derselben werden **kann**, beruht auf demselben Verhältniß zu Gott, in welchem es gegründet ist, daß der Mensch Gegenstand und Zweck der erlösenden Liebe Gottes ist; es ist bedingt durch die Würde, die ihm damit verliehen ist, daß er vermöge seiner Persönlichkeit einen selbstständigen Centralpunkt seines Daseins in sich hat, und eben darum verliert die Strafe und mit ihr das göttliche Gericht allen Sinn, wenn nicht dem Begriffe der Schuld seine volle Realität unverkürzt erhalten wird.

Hiermit steht auch nicht im Widerspruch, daß nach dem Obigen das Kindesverhältniß zu Gott, wo an die Stelle der Strafe die Züchtigung tritt, doch unstreitig ein höheres ist als das dieser Selbstständigkeit, die er durch seine Strafe in dem Missethäter ehrt. Allerdings ist es dieß, doch gewiß nur insofern es nicht ein erzwungenes ist, sondern aus freier Hingebung entspringt. Gott behandelt eben Jeden nach dessen Willen, nach

---

τιμάω selbst, so wie die weitere: strafen (die richterliche Festsetzung und die Vollziehung umfassend), in τιμωρέω ausgeht.

dem Grundverhältniß, in welches er selbst sich zu ihm stellt. Er straft den Sünder, der durch sein willkürliches Thun ihm gegenüber seine Selbstständigkeit geltend macht. Den Frommen aber, der als den höchsten Gebrauch dieser Selbstständigkeit die Hingebung an Gott erkannt hat, der in der kindlich freien Abhängigkeit von ihm seine Seligkeit findet, behandelt er als sein Kind und züchtigt ihn väterlich durch Leiden, wo seine Weisheit es nöthig erachtet, immer zum eignen Heile des Gezüchtigten, Röm. 8, 28. Hebr. 12, 11. Röm. 5, 3. 4. — eine Zusicherung, welche denen, die die göttliche Strafe im engern Sinne sich zugezogen haben, nirgends im N. T. gegeben ist*). —

Wir müssen es nach der hier erkannten sittlichen Nothwendigkeit der Strafe als eins der entscheidendsten Symptome einer tödtlichen Krankheit, die an dem Herzen unsres nationalen Lebens nagt, betrachten, daß unser Volk, wenigstens insofern es durch die herrschenden Ansichten unserer gebildeten Stände vertreten wird, nicht mehr ernstlich an die Strafwürdigkeit der Sünde und des Verbrechens glaubt. Wer allen den Verhandlungen unsrer Repräsentativversammlungen über Todesstrafe, politische Verbrechen, bürgerliche Bescholtenheit u. s. w. nachgeht, wird überall dieser Zerflossenheit des sittlichen Bewußtseins als Grundzug begegnen. Niemandem ist das Zujauchzen ihrer Majoritäten gewisser als dem, der eine neue Wendung erfindet, um unter dem Vorwande der Humanität, der Theilnahme des Gesetzgebers und Richters selbst an menschlicher Schwäche u. dgl. die Gerechtigkeit zu entwaffnen, den Schurken und Verbrecher vor dem Gesetz und wo

*) Auf den Unterschied zwischen eigentlicher Strafe und Züchtigung macht in ähnlichem Interesse auch Twesten aufmerksam, Vorlesungen über die Dogmatik B. 2, Abth. 1, S. 145 f. Unter den ältern Dogmatikern unterscheidet Gerhard zwischen der poena satisfactoria und der p. castigatoria, Loci theol. — loc. de morte, §. 199. Vgl. Baiers Compend. theol. posit. P. II, cap. 1, §. 15. Hollaz's Examen theol. P. II, cap. II, qu. 19.

möglich auch vor der öffentlichen Meinung straflos zu machen. Die nächste Weise, wie diese sittliche Fäulniß sich theoretisch formulirt, ist gewöhnlich eine rohere oder gebildetere deterministische Lehre. Nicht der Thäter ist Urheber seiner That, sondern die Umstände sind es oder die schlechte Erziehung oder der Mangel an gesellschaftlichen Einrichtungen, die es ihm leicht machen sollten sich ohne Verbrechen seinen genügenden Lebensunterhalt zu schaffen. Das Verbrechen ist eben Unglück, nicht Schuld, und da erscheint es natürlich sehr unbillig, dem, der das Unglück hat einen Meuchelmord zu begehen, noch obendrein „das größere Uebel seines Todes" zuzufügen. Bei den schärfer Denkenden tritt dann die eigentliche Konsequenz dieser Ansicht hervor, ein entschiedener sittlicher Skepticismus, dem das Sittengesetz eben nur Sache willkürlicher Erfindung und Uebereinkunft ist. Auch hier bewährt sich die alte Regel, daß, wer sich erst losgerissen hat von Gott, auch zum Verräther wird an seinem Gewissen. — Aus dem Pfuhl von sittlicher Zerrüttung, den die Revolution des vorigen Jahres offenbar gemacht hat, giebt es keinen Ausweg für unsre Nation, ehe sie nicht bußfertig sich wieder beugen lernt vor der ernsten Majestät des göttlichen Gesetzes. Das ist die ächte Menschlichkeit in der sittlichen Beurtheilung eines Tiefgefallenen, anzuerkennen, daß der Mörder, der sich dem Richter stellt mit dem Bewußtsein sein Leben von Rechtswegen verwirkt zu haben, ohne Vergleich höher steht als der Gesetzgeber oder Richter, der die Todesstrafe über ihn nicht verhängen will, weil er nur zu bedauern, nicht zu strafen sei. Jener hat das Gesetz angegriffen, aber er giebt ihm für die schwerste Verletzung bereitwillig die größte Genugthuung, die er als Mitglied der menschlichen Gesellschaft zu geben vermag; dieser vernichtet, soviel an ihm ist, das Ansehen des Gesetzes überhaupt.

Das zweite Moment des Christenthums, dessen wahrer Gehalt unvermeidlich zu Grunde geht, wenn das Schuldbewußtsein nur subjektive Bedeutung hat und auf dem absoluten Standpunkte von dem Bewußtsein einer göttlich geordneten Nothwendigkeit der Sünde verschlungen wird, ist die Erlösung. Dieß ist unstreitig an sich die wichtigste Seite unsrer gegenwärtigen Betrachtung; es ist, genauer zu reden, kein bloßes Moment, sondern das Wesen des Christenthums selbst, das hier in Frage gestellt wird; doch können wir hierüber um so kürzer sein, je offner die Bedeutung dieses Kernpunktes und sein inniger Zusammenhang mit der Realität des Schuldbegriffes zu Tage liegt.

Zwar dieß vermögen wir nicht sofort anzuerkennen, was neuerdings behauptet worden ist*), daß überhaupt keine Genesung vom Bösen denkbar sei, wenn dasselbe nicht als unsre eigne Schuld erkannt werde. Wäre die Sünde in letzter Beziehung nur als ein Leiden, als eine unverschuldete Krankheit des menschlichen Geschlechtes zu betrachten, so ließe sie sich darum doch als bloßer Durchgangspunkt der Entwickelung denken, dessen Vorübergehen so gut wie sein Eintreten von Gott geordnet wäre. Käme nun dieß Verschwinden nicht bloß durch des Menschen eigne Kraft zu Stande, sondern wäre es durch göttliche Hülfe, durch eine von der Macht des Bösen befreiende göttliche Wirksamkeit bedingt, so ließe es sich auch wohl unter dem Gesichtspunkt einer Erlösung auffassen.

Aber von der christlichen Erlösung nach dem konkreten Inhalt ihres Begriffes wäre eine solche Befreiung von der Sünde freilich sehr verschieden. Der Unterschied zeigt sich zuerst darin, daß das Heil in der Erlösung durch Christum überall im N. T. als eine Wirkung und Erweisung der göttlichen Gnade, als ein solches, welches der Mensch durchaus nicht zu fordern habe,

---

*) Ackermann, das Christliche im Plato S. 247.

sondern welches ihm unverdienter Maßen widerfahre, dargestellt wird. So an unzähligen Stellen, besonders Luc. 17, 7—10. Apgesch. 15, 11. Röm. 3, 24. 5, 15. Eph. 2, 4—8. Tit. 3, 4—7. Nun können wir zwar, auf jenen Standpunkt uns versetzend, nicht eben sagen, daß es nur als eine Handlung der göttlichen Gerechtigkeit erscheine, wenn Gott dem Menschen durch die Erlösung das Joch der Sünde wieder abnimmt, was er ihm selbst durch seine Weltordnung aufgelegt hat*). Denn was für einen begreiflichen Sinn hätte wohl auf diesem Standpunkte die göttliche Eigenschaft der Gerechtigkeit, bei der sich nun einmal nichts Haltbares denken läßt, wenn es nicht außer dem göttlichen Wollen und Wirken noch ein andres von relativer Selbstständigkeit giebt, dessen Selbstentscheidung nicht ein von Gott Hervorgebrachtes, sondern — wir scheuen nicht die Härte des Ausdruckes, um den Unterschied der Ansichten scharf zu bezeichnen — für Gott selbst ein Gegebenes ist, auf welches sich wiederum ein göttliches Thun, das vergeltende, Jedem das Seine ertheilende, bezieht? Die Steigerung oder vielmehr die Herabsetzung der göttlichen Allmacht zur absoluten Nothwendigkeit alles Seins und Geschehens läßt einem objektiven Gehalt des Begriffes der göttlichen Gerechtigkeit auch nicht den mindesten Raum übrig, wie sie denn bei folgerichtiger Durchführung im Grunde alle sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes auflösen muß. — Kann aber nach dieser Betrachtungsweise von einem Verdienst des Menschen in Beziehung auf die

*) Es erhellt hieraus beiläufig, wie vorsichtig der in unsrer Zeit oft vernommene Ausspruch: die wahre Theodicee sei die Erlösung, aufgefaßt sein will, wenn er nicht zu einem großen, die christliche Heilslehre von Grund aus verkehrenden Irrthum führen soll. Ist die Anordnung der Erlösung wesentlich eine That der Gerechtigkeit Gottes, so wäre es ungerecht gewesen und eine Verletzung eines dem Menschen zukommenden Anspruches, ihn ohne Erlösung zu lassen. So kann es aber nur dem erscheinen, welcher leugnet, daß der Mensch an seiner Sünde und deren Folgen selbst Schuld sei.

Erlösung allerdings nicht die Rede sein, so doch auch auf keine haltbare Weise von einem entgegengesetzten Verdienst (dem demeritum im scholastischen Sinne); mit dem Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit verliert auch der der Gnade alle reale Bedeutung; beide versinken in den Abgrund eines absoluten Willens, der in seinem Wirken weder negativ noch positiv sich durch irgend ein Verhalten von Seiten des Menschen bedingen läßt, sondern nur schlechthin bedingend ist.

Näher eingehend in die Art, wie die Erlösung aus Gnaden sich verwirklicht, unterscheiden wir zwei Seiten, die objektive, welche sich in dem Sühnopfer des Erlösers vollendet, die subjektive, welche an der Vergebung der Sünden ihr Princip hat. Um bei dieser Seite anzufangen, so ist nichts klarer, als daß mit der vollen Realität des Begriffes der Schuld auch dem Begriffe der Vergebung, welche eben die Aufhebung der Schuld und, als nothwendige Folge, der Strafe ist, seine Wahrheit verloren geht. Denn wenn Gott die Schuld des Menschen aufhebt, so erklärt er nicht, daß überhaupt keine Schuld vorhanden oder daß das Böse nicht verdammlich sei*) — der Unschuldige bedarf keiner Vergebung, wo keine Schuld vorhanden ist, ist auch keine aufzuheben —, sondern daß die vorhandene Schuld, natürlich unter bestimmten Bedingungen, die mit der Erneuerung des Schuldigen wesentlich zusammenhangen, ihn nicht mehr von seiner Gemeinschaft ausschließen soll. Wäre nun die Sünde nothwendiges Moment der Weltentwickelung, so könnte es dennoch wohl als Bestimmung des Menschen gedacht werden, nicht bei ihr stehen zu bleiben, sondern über sie hinauszugehen, sie nicht herrschen

*) So scheint z. B. Ritter den Begriff der göttlichen Vergebung zu fassen, wenn er ihn der menschlichen Verurtheilung der Sünde beziehungsweise entgegensetzt, nicht als eine freie That Gottes, sondern als das Heraustreten einer andern Seite im Begriff der Sünde — Ueber das Böse, S. 72. 73.

zu lassen, sondern zu bekämpfen und zu überwinden. Aber als ein ganz leeres und nichtiges, ja in seinem tiefsten Grunde unfrommes Thun müßte es erscheinen, sich über begangene Sünde Sorge und Schmerz zu machen und die göttliche Vergebung zu suchen für ein Handeln, für einen innern Zustand, welcher als Stufe, die überschritten werden soll, selbst mit zur göttlichen Ordnung des menschlichen Lebens gehörte. Die wahre Stimmung wäre dann unstreitig, sich bei dem Gange der eignen Entwickelung, wie er nun einmal ist, vollkommen zu beruhigen, sich jeder Förderung im Guten zu freuen und dem Triebe dazu sich willig hinzugeben, aber ohne Vorwurf, ohne Reue zurückzublicken auf die Irrwege der Vergangenheit*). Es kann uns nicht überraschen, wenn uns hier mancher Leser zuruft: und ist denn dieß

*) Doch hat Romang in der scharfsinnigen Schrift: Ueber Willensfreiheit und Determinismus S. 160 ff. vgl. Desselben System der natürlichen Religionslehre §. 99—111. mit seiner Theorie, welche uns mit allem Andern auch das Böse als ein nothwendiges, göttlich geordnetes betrachten lehrt, auch die Thatsachen des Schuldbewußtseins und der Reue zu versöhnen gesucht. Allein wir können weder zugeben, daß in seinen Bestimmungen dieser Begriffe der volle Gehalt derselben gewahrt sei, noch daß, was davon erhalten ist, sich mit dem Determinismus in lebendigen Einklang bringen lasse. Diese Ansicht, zumal wenn sie wie hier zugleich eine religiöse und als solche auf diesem Standpunkt natürlich eine optimistische ist, vermag aus ihrem eignen Zusammenhange schon das Eine nie wahrhaft begreiflich zu machen, wie doch im Fortschritt der sittlichen Entwickelung jemals ein verwerfender Gegensatz der jetzigen Stufe gegen die vorige entstehen kann, warum diese Entwickelung nicht vielmehr so vor sich geht, daß in das Bewußtsein und den Trieb nie Höheres eintritt, als der Wille in dem jedesmaligen Momente Kraft hat zu realisiren. Denn was Romang hier als Begründung giebt S. 142 ff. vgl. S. 166 ff., ist in Wahrheit nur die Beschreibung der Thatsache selbst in andrer Form. Vgl. übrigens die offnen Geständnisse des Verfassers über diesen Punkt in seinen Beiträgen zur Lehre von der Freiheit — Fichtes Zeitschrift B. 7, H. 2, S. 214 ff. In ähnlichem Sinne ist um die sittliche Rechtfertigung des Determinismus bemüht Sigwart in der Abhandlung über das Problem von der Freiheit und Unfreiheit des menschlichen Wollens — Tübinger Zeitschrift für Theologie 1839, H. 3, S. 1—222.

nicht wirklich die rechte Stimmung? liegt darin nicht die schönste Vereinigung sittlichen Ernstes mit einer ächten heitern Lebensweisheit? Allein der sittliche Ernst ist es eben, den wir in dieser Ansicht vermissen; denn mit ihm verträgt sich nicht dieses unbekümmerte Hinweggleiten über die Tiefe des Gegensatzes, diese leichte, wohlfeile Beruhigung über das im eignen Leben vorhandene Böse. Eine solche Grundstimmung muß die Energie des sittlichen Strebens lähmen, zumal bei der gegenwärtigen Gestalt der sittlichen Entwickelung des Menschen, wo es nicht einen ruhigen Stufenfortschritt gilt, sondern einen harten Kampf mit der Macht eines verkehrten Lebensprincips, eine Umwendung und Wiedergeburt. Das Christenthum ist seinem Wesen nach ein neues Leben, welches mit dem Glauben an die vergebende Gnade Gottes in Christo beginnt; darum setzt es das innere Gericht des Schuldbewußtseins, die Selbstbestrafung der Reue voraus. —

Die Bedingtheit der Erlösung durch die reale Bedeutung der Schuld bestimmt sich noch näher, wenn wir uns erinnern, daß die Vergebung der Sünden zu ihrer objektiven Grundlage die Sühne durch den Tod des Erlösers hat. Die Nothwendigkeit dieser Sühne ist so lange noch nicht wahrhaft erkannt, als man das sittliche Thun des Menschen so ganz in seine äußerliche Form, in die Zeitlichkeit aufgehen läßt, daß man die Störung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott nur in das geschehende, nicht auch in das geschehene Böse setzt. Daraus würde allerdings folgen, daß der Sünder, um in das kindliche Verhältniß zu Gott aufgenommen zu werden, keiner Sühne wie keiner Reue und Vergebung bedürfte, sondern nur vom Bösen abzulassen und sich zu Gott zu wenden brauchte. Diese Betrachtungsweise kehrt sich so wenig an den alten Spruch, Geschehenes könne nicht ungeschehen gemacht werden, daß nach ihr das geschehene Böse vielmehr grade dadurch, daß es ein geschehenes, zeitlich vorübergegangenes ist, so gut wie ein ungeschehenes wird.

Nun ist es zwar eben die Erlösung, durch deren Vermittelung allein ein wahres Ablassen vom Bösen und Umkehren zu Gott, eine solche Umbildung des innersten Lebensprincipes, wie sie eben gefordert wurde, im Menschen zu Stande kommen kann. Wohl stand es bei ihm, sich in sittliche Zerrüttung zu stürzen durch verkehrte Selbstentscheidung; aber das steht nicht bei ihm, über diese Zerrüttung sich zu erheben, wenn es ihm gefällt. Vielmehr hat er sich damit einer Macht hingegeben, die über ihn herrscht, und von der er sich nicht befreien kann ohne die Hülfe des in ihm wirkenden göttlichen Geistes. Der Mensch vermag also, was seine eigenen Kräfte anlangt, das Böse, das er begangen, nie zu einem bloß Geschehenen, Vorübergegangenen zu machen, sondern seine sündige Vergangenheit setzt sich real fort in seiner sündigen Gegenwart. Aber gesetzt, der Mensch vermöchte diese Bande selbst zu zerreißen und von einem bestimmten Augenblick an sich jeder Sünde durch die Kraft seines Willens gänzlich zu enthalten, so könnte er doch dadurch seine sündige Vergangenheit als thatsächliches Vorhandensein unzähliger Verletzungen des Gesetzes nicht zu nichte machen. Eben darum läßt sich nicht einsehen, wie die begangene Sünde dadurch, daß sie sich nicht mehr real fortsetzt in dem sittlichen Zustande des Thäters, auch sofort der Zurechnung nach sollte ausgetilgt sein. Vielmehr haftet sie als Schuld an seiner Person, und diese bleibt dafür verantwortlich und der Strafe verfallen, so lange ihre Schuld nicht gesühnt ist.

Soll also das menschliche Geschlecht wieder hergestellt werden zur Gemeinschaft mit Gott, so bedarf es einer Sühne, welche nur Christus vollbringen kann, insofern er allein unter den Menschen vollkommen sündlos ist, insofern er allein als menschgewordener Sohn Gottes und als Gründer eines neuen Reichs von schlechthin universeller Bedeutung in einem allumfassenden Verhältniß zur Menschheit steht. So wird er, durch die Macht

seiner Liebe mit dem der Sühnung bedürftigen Geschlecht auf das Innigste sich einigend, fähig als Stellvertreter der Menschheit den Tod zu leiden, dem er für sich nicht unterworfen war. Und nun erst, nachdem diese Seite des Zusammenhangs zwischen unsrer Gegenwart und unsrer sündigen Vergangenheit — wir können sie die ideale nennen — aufgehoben ist, kann auch die andere Seite dieses Zusammenhangs, die reale, aufgehoben werden. Denn der heilige Geist als Princip eines neuen Lebens konnte sich dem menschlichen Geschlecht nicht mittheilen, so lange noch die unversöhnte Sünde auf ihm lag, so lange Christus noch nicht durch seinen sühnenden Tod eingegangen war in seine Herrlichkeit, Joh. 7, 39. Hätte dagegen die Sünde nur als gegenwärtige, nicht als vergangene die Macht, den Menschen von der Gemeinschaft Gottes zu scheiden, legte sie ihm somit gar nicht die Nothwendigkeit auf, dem durch die Sünde verletzten Gesetz genug zu thun, so wäre der Kreuzestod Christi überflüssig. Darum wird auch in jenem locus classicus für die Versöhnungslehre Röm. 3, 24 f. der Versöhnungstod ausdrücklich auf die *προγεγονότα ἁμαρτήματα* in Bezug gesetzt. Gegenüber der Nichtbestrafung (*πάρεσις*) unzähliger bisher begangener Sünden, durch die das heilige Ansehen der göttlichen Weltordnung zweifelhaft zu werden schien, war es zur Wahrung dieses Ansehens nothwendig, daß Gott bei der Gründung des neuen Reiches der Liebe und Gnade seine Gerechtigkeit offenbarte in dem Sühnungstode seines Gründers und Königs *). So wird denn durch das Versöhnungswerk die volle Wahrheit des Schuldbewußtseins rückwärts bewiesen. Das Kreuz des Sohnes Gottes, des Alleinheiligen unter den Menschen, spricht es gewaltiger aus als alle göttlichen Strafgerichte, daß die geschehenen Sünden nicht nichts sind, sondern eine von Gott scheidende Macht; und mit Recht

*) Vgl. Neander, Gesch. der Pflanzung der K. durch die App. S. 619 f. Tholuck, Kommentar zum Br. an die Römer S. 182 f.

hat schon die alte Kirche an diesem Kreuz nicht minder die Offenbarung des göttlichen Zornes als die der höchsten Liebe und Gnade Gottes erkannt.

Es läßt sich hiernach leicht ermessen, was wir davon zu halten haben, wenn heut zu Tage oft grade dieß, daß Israel sich von Gott getrennt findet, für die **Unwahrheit des alttestamentischen Standpunktes** ausgegeben wird. Dieß ist vielmehr, weil die Sünde noch unversöhnt ist, die tiefste Wahrheit desselben. Man muß nur nicht vergessen, daß es sich in diesem Gebiet nicht bloß um einen Proceß im Bewußtsein, sondern um die realsten Verhältnisse handelt, mit andern Worten, daß die Entstehung des vollkommnen Bewußtseins von dem Verhältniß zu Gott an realen, thatsächlichen Bedingungen haftet. — Freilich bedurfte es auch hier einer Art von vorläufiger Vermittelung des schroffen Gegensatzes, wenn durch die Erkenntniß jener Wahrheit die Frommen des A. T. nicht in den Banden hoffnungslosen Schmerzes festgehalten werden sollten. Und so drückt sich denn auch in ihren Aeußerungen neben dem Bewußtsein der Trennung von Gott nicht minder kräftig das Gefühl der gnadenreichen Nähe Jehovahs aus. In der frühern Zeit, in der Periode vor der Mosaischen Gesetzgebung, beruht dieß wohl besonders darauf, daß das religiöse Bewußtsein die Tiefe dieser Kluft noch nicht gemessen hat; in der Nachmosaischen Periode aber gründet es sich theils auf die theokratischen Institutionen, die den ernster Gesinnten als ein einstweiliger Halt gegen die zerstörende Macht dieses Zwiespaltes gegeben waren — wozu besonders das Bundesverhältniß des Volkes zu Jehovah und die Sühnopfer für die mannichfaltigen, ein aufrichtiges Streben nach Gerechtigkeit nicht ausschließenden Sünden gehören —, theils auf das tiefeingreifende Vorausnehmen des neutestamentischen Standpunkts durch die Messianische Hoffnung, wie es einer Stufe des religiösen Bewußtseins eignet, die ihrer göttlichen Bestimmung.

nach ganz Vorbereitung und Weissagung von einem zukünftigen Höhern sein sollte. Grade das ist also der Grundfehler des Heidenthums, namentlich des Hellenischen, daß es diese Trennung von Gott durch die Sünde nicht als eine durch das ganze Leben durchgreifende, sondern nur in äußerlichen und vereinzelten Beziehungen anerkennt, daß es den Menschen verleitet sich mitten in seinen Sünden dem Göttlichen dreist und zutraulich zu nähern. Dieß kann freilich nur so geschehen, daß es dem Göttlichen seine Heiligkeit raubt und es in den Zwiespalt des menschlichen Lebens herabzieht. Ein berühmter Dichter hat gesagt: Als die Götter menschlicher noch waren, waren Menschen göttlicher. Dieser Satz ist so weit wahr, als er eine bloße Tautologie ist. Macht der Mensch die Götter dadurch menschlich, daß er sie seinen Leidenschaften und Sünden unterwirft, so ist es ihm freilich leicht göttlich zu sein. Das wahre Menschlichsein Gottes hat nur das Christenthum, die Religion des in die Menschheit herabgestiegenen Gottessohnes. Wie aber nur das Judenthum den geschichtlichen Boden liefern konnte, auf dem der Sohn Gottes unter den Menschen erschien, Joh. 4, 22., so gilt in einem geistigen Sinne immerdar, was die urchristliche Gemeinde bis zu dem Apgsch. 10. bezeichneten Wendepunkte in einem äußerlichen Sinne geltend machte: der königliche Weg von allem Heidenthum zum Christenthum geht durch das Judenthum.

Auch die kir[illegible]che Lehrentwickelung hat das eifrige Streben nie verleugnet, das Schuldbewußtsein in seiner Realität festzuhalten durch Ausschließung des Bösen von der göttlichen Ursächlichkeit, wenn sie gleich in ihrem Bemühen den Zusammenstoß jenes Begriffes mit der an sich unbeschränkten Ursächlichkeit Gottes zu vermeiden nicht immer glücklich gewesen ist.

Eben dieses Bemühen, nicht der Platonische Begriff des

μὴ ὄν, welcher in den Zusammenhang einer andern Betrachtungsweise gehört, war es, was den Origenes und den Gregor von Nyssa trieb, das Böse zu einem οὐκ ὄν, zu einer ἀπουσία τοῦ κρείττονος zu machen; nur auf diesem Wege meinten sie einer Bewirkung des Bösen durch Gott, den Urheber alles Seienden, entgehen zu können. Basilius sucht in einer eignen lesenswerthen Homilie, der neunten, darzuthun, daß weder das physische, noch das moralische Uebel von Gott herkomme*). Auch Augustinus bleibt sich in der Verneinung der göttlichen Urhebung des Bösen überall treu, und wenn man ihm wegen seiner Lehren vom sittlichen Unvermögen der menschlichen Natur und von der göttlichen Vorherbestimmung oft genug in älterer und neuerer Zeit die entgegengesetzte Meinung aufgebürdet hat, so gehört dieß eben nur zu den ungegründeten Konsequenzmachereien, mit denen man gegen diesen großen Kirchenlehrer besonders freigebig gewesen ist. Augustin unterscheidet ausdrücklich von der göttlichen Vorherbestimmung, welche sich auf das bezieht, was Gott selbst thut, das göttliche Vorherwissen, welches sich auch auf dasjenige erstreckt, was er nicht selbst thut, die Sünde **), und schließt damit letztere offenbar aus dem Bereich göttlicher Vorherbestimmung aus. Diese Vorherbestimmung hat vielmehr nach seinem System, welches hier ganz mit dem der spätern Infralapsarier übereinstimmt ***), zu ihrer wesentlichen Voraussе-

*) Opp. ed. Benedict. tom. II, p. 73—83.

**) De praedest. sanctorum, c. X. vgl. Enchir. ad Laur. c. 95. 96.

***) Es beruht nur auf einem Mißverstande der infralapsarischen Ansicht, wenn Wiggers, Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus S. 309, diese Uebereinstimmung nicht gelten lassen will. Auch die Dordrechter Theologen denken sich den göttlichen Rathschluß keinesweges als einen auf den Fall der Zeit nach folgenden, sondern sie bezeichnen ihn mit großem Nachdruck als decretum aeternum, canones Dordr. c. I, art. 6. Aus der Priorität dem Begriffe nach folgt ja keinesweges nothwendig die Priorität der Zeit nach. Nach der

tzung die freie That des Menschen, durch welche die Sünde in die menschliche Natur gekommen ist, nämlich Adams Fall, in welchem zugleich jedes Individuum der menschlichen Gattung schuldig geworden. Eine weitere Veranlassung zu der Beschuldigung gegen Augustin, daß er Gott zum Urheber der Sünde mache, giebt schon dem Julian von Eclanum der bei seinem Gegner häufig vorkommende Gedanke, daß Gott die Sünden der Menschen zuweilen durch Sünden strafe. Wie ungegründet diese Folgerung ist, wird die spätere Erörterung des fraglichen Begriffes zeigen. — Für die scholastische Theologie wuchsen die Schwierigkeiten dieses Problems, je schärfer sie im Interesse des Begriffes einer absoluten Kausalität die Lehren von der göttlichen Erhaltung, von dem göttlichen Concursus zu den freien Handlungen der Menschen (S. 299 f.) und von dem eben so untrüglichen wie allumfassenden Vorherwissen Gottes ausbildete. Aber einige entschieden pantheistische Ausweichungen abgerechnet, zeigt auch sie überall das ernsteste Bestreben, die Ursächlichkeit des Bösen von Gott fern zu halten. Zwar scheuen sich Thomas von Aquino und mehrere

---

supralapsarischen Ansicht ist der Sündenfall in dem göttlichen Rathschluß über Seligkeit und Verdammniß der Menschen mit enthalten und davon abhängig als ein Mittel zur Ausführung desselben. Nach der infralapsarischen Ansicht ist für den ewigen Rathschluß Gottes der durch Adams Fall entstandene verderbte Zustand des menschlichen Geschlechtes eine gegebene Thatsache, auf welche sich jener Rathschluß als auf seine Voraussetzung bezieht. Und dieß ist unstreitig auch Augustins Ansicht. Und wenn nun doch jene Voraussetzung ein zu bestimmter Zeit erfolgtes Ereigniß ist, der dadurch bedingte göttliche Rathschluß aber ein ewiger, so liegt die einfache Vermittelung auf diesem Standpunkt in dem untrüglichen Vorherwissen Gottes. Läßt man freilich die menschliche That durch dieß Vorherwissen necessitirt werden, legt man demnach dem Wissen in Gott verursachende Bedeutung bei, so muß allerdings die infralapsarische Vorstellung sehr schwach und inkonsequent erscheinen; aber man hat ihr dann eben Vordersätze aufgedrungen, die ihr völlig fremd sind. Schon Augustinus verwahrt sich ausdrücklich gegen eine solche Bedeutung des göttlichen Vorherwissens, z. B. **De Civ. D. lib. I, c. X. De anima et ejus origine c. VII.**

μὴ ὄν, welcher in den Zusammenhang einer andern Betrachtungsweise gehört, war es, was den Origenes und den Gregor von Nyssa trieb, das Böse zu einem *οὐκ ὄν*, zu einer *ἀπουσία τοῦ κρείττονος* zu machen; nur auf diesem Wege meinten sie einer Bewirkung des Bösen durch Gott, den Urheber alles Seienden, entgehen zu können. Basilius sucht in einer eignen lesenswerthen Homilie, der neunten, darzuthun, daß weder das physische, noch das moralische Uebel von Gott herkomme*). Auch Augustinus bleibt sich in der Verneinung der göttlichen Urhebung des Bösen überall treu, und wenn man ihm wegen seiner Lehren vom sittlichen Unvermögen der menschlichen Natur und von der göttlichen Vorherbestimmung oft genug in älterer und neuerer Zeit die entgegengesetzte Meinung aufgebürdet hat, so gehört dieß eben nur zu den ungegründeten Konsequenzmachereien, mit denen man gegen diesen großen Kirchenlehrer besonders freigebig gewesen ist. Augustin unterscheidet ausdrücklich von der göttlichen Vorherbestimmung, welche sich auf das bezieht, was Gott selbst thut, das göttliche Vorherwissen, welches sich auch auf dasjenige erstreckt, was er nicht selbst thut, die Sünde **), und schließt damit letztere offenbar aus dem Bereich göttlicher Vorherbestimmung aus. Diese Vorherbestimmung hat vielmehr nach seinem System, welches hier ganz mit dem der spätern Infralapsarier übereinstimmt ***), zu ihrer wesentlichen Voraussе-

*) Opp. ed. Benedict. tom. II, p. 73—83.

**) De praedest. sanctorum, c. X. vgl. Enchir. ad Laur. c. 95. 96.

***) Es beruht nur auf einem Mißverstande der infralapsarischen Ansicht, wenn Wiggers, Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus S. 309, diese Uebereinstimmung nicht gelten lassen will. Auch die Dordrechter Theologen denken sich den göttlichen Rathschluß keinesweges als einen auf den Fall der Zeit nach folgenden, sondern sie bezeichnen ihn mit großem Nachdruck als decretum aeternum, canones Dordr. c. I, art. 6. Aus der Priorität dem Begriffe nach folgt ja keinesweges nothwendig die Priorität der Zeit nach. Nach der

tzung die freie That des Menschen, durch welche die Sünde in die menschliche Natur gekommen ist, nämlich Adams Fall, in welchem zugleich jedes Individuum der menschlichen Gattung schuldig geworden. Eine weitere Veranlassung zu der Beschuldigung gegen Augustin, daß er Gott zum Urheber der Sünde mache, giebt schon dem Julian von Eclanum der bei seinem Gegner häufig vorkommende Gedanke, daß Gott die Sünden der Menschen zuweilen durch Sünden strafe. Wie ungegründet diese Folgerung ist, wird die spätere Erörterung des fraglichen Begriffes zeigen. — Für die scholastische Theologie wuchsen die Schwierigkeiten dieses Problems, je schärfer sie im Interesse des Begriffes einer absoluten Kausalität die Lehren von der göttlichen Erhaltung, von dem göttlichen Concursus zu den freien Handlungen der Menschen (S. 299 f.) und von dem eben so untrüglichen wie allumfassenden Vorherwissen Gottes ausbildete. Aber einige entschieden pantheistische Ausweichungen abgerechnet, zeigt auch sie überall das ernsteste Bestreben, die Ursächlichkeit des Bösen von Gott fern zu halten. Zwar scheuen sich Thomas von Aquino und mehrere

supralapsarischen Ansicht ist der Sündenfall in dem göttlichen Rathschluß über Seligkeit und Verdammniß der Menschen mit enthalten und davon abhängig als ein Mittel zur Ausführung desselben. Nach der infralapsarischen Ansicht ist für den ewigen Rathschluß Gottes der durch Adams Fall entstandene verderbte Zustand des menschlichen Geschlechtes eine gegebene Thatsache, auf welche sich jener Rathschluß als auf seine Voraussetzung bezieht. Und dieß ist unstreitig auch Augustins Ansicht. Und wenn nun doch jene Voraussetzung ein zu bestimmter Zeit erfolgtes Ereigniß ist, der dadurch bedingte göttliche Rathschluß aber ein ewiger, so liegt die einfache Vermittelung auf diesem Standpunkt in dem untrüglichen Vorherwissen Gottes. Läßt man freilich die menschliche That durch dieß Vorherwissen necessitirt werden, legt man demnach dem Wissen in Gott verursachende Bedeutung bei, so muß allerdings die infralapsarische Vorstellung sehr schwach und inkonsequent erscheinen; aber man hat ihr dann eben Vordersätze aufgedrungen, die ihr völlig fremd sind. Schon Augustinus verwahrt sich ausdrücklich gegen eine solche Bedeutung des göttlichen Vorherwissens, z. B. De Civ. D. lib. I, c. X. De anima et ejus origine c. VII.

Andere nicht in dieser Frage sich der Formel zu bedienen, wegen deren später Calixt von den orthodoxen Lutherischen Theologen heftig angegriffen wurde: Deus est causa mali per accidens. Indessen hat diese anstößige Formel bei Thomas einen an sich ganz unverfänglichen Sinn, diesen nämlich, daß er Wesen geschaffen hat, welche abfallen können *). Indem aber die Scholastik in ihren Untersuchungen über das Verhältniß des göttlichen Wirkens zum menschlichen die praktisch religiösen Ausgangspunkte und Interessen, die bei Augustin überall so bestimmt hervortreten, immermehr aus den Augen verlor und sich mit Vorliebe in eine einseitig metaphysische Behandlung dieser Probleme vertiefte, mußte sie da, wo die antipelagianische Richtung mit Entschiedenheit sich geltend machte, wie besonders in der merkwürdigen Schrift des Thomas von Bradwardina: de causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum, freilich zu Resultaten gelangen, welche die göttliche Verursachung des Bösen nur hinter künstliche Formeln verstecken **).

*) Summa, p. I, qu 48, art. 2. Verbindet man freilich mit diesem Gedanken eine in der vorhergehenden quaestio art. 2. vorkommende Bemerkung: ipsa natura rerum id habet, ut, quae deficere possunt, quandoque deficiant, so führt er zu dem Dilemma, entweder das göttliche Schaffen als ein ursprünglich beschränktes, also nicht als reines Thun, sondern (dualistisch) beziehungsweise als ein Leiden Gottes anzusehen, oder den Ursprung des Bösen aus dem Willen Gottes selbst herzuleiten. Denn das ist doch ganz undenkbar, auch auf Thomas Standpunkt, daß, was in der von Gott geordneten natura rerum liegen soll, von ihm nicht wäre vorausgesehen worden. — Bei Calixt und seinen Schülern bezieht sich der Satz: Deus est auctor peccati per accidens, theils auf die göttliche Zulassung, theils darauf, daß Gott Gegenstand der Versündigung sei. — Die Streitfrage findet ihre Erledigung in den Begriffen der menschlichen Willensfreiheit und der göttlichen Allwissenheit. Causa mali per accidens könnte Gott nur heißen, wenn er irgend etwas in der Kreatur hervorgebracht hätte, woraus unter gewissen von ihm nicht vorausgesehenen Umständen das Böse hervorgehen müßte.

**) Lib. I, c. 34 (p. 294 — 307 in der Ausg. von Savilius); vergl. lib. II, c 29. 30. lib. III, c. 1. 2. — Br. geht in seinen Untersuchungen eben von jenem Interesse aus, die absolute Kausalität des gött-

Es kann uns nicht eben befremden, daß die tiefinnerliche Bewegung des religiösen Geistes, von welcher die Reformation ausging, in ihren ersten Versuchen, das alte Problem von dem neubegründeten christlichen Bewußtsein aus zu lösen, sich theilweise vergriffen hat. Eine flache Pelagianisch-deistische Ansicht von dem Verhältnisse Gottes zur Welt überhaupt und zum sittlichen Leben der persönlichen Geschöpfe insbesondere hat es freilich leicht, die Ableitung des Bösen von Gott durch eine harmlose Formel auszuschließen. Indem sie Gott von seiner Welt scheidet wie den Werkmeister von der gefertigten Maschine, und namentlich das vernünftige Geschöpf in Bezug auf die Lösung seiner sittlichen Aufgabe ohne Unterscheidung der sittlichen Zustände ganz an seine eignen Kräfte und an die Freiheit seines Willens verweist, kann sie kaum in Versuchung kommen, Gott irgendwie zum Urheber der Sünde zu machen, und es gereicht ihr darum zum besondern Vorwurf, wenn sie in ihren Bestimmungen über den Ursprung des Bösen dennoch oft genug in ein Netz gegangen ist, was ihr gar nicht gestellt war *). Aber ein kräftiges Be-

lichen Willens, der prima causa, zu wahren, und läßt sie, indem er eben so entschieden jede Abhängigkeit wie jede Trennung derselben von dem Wirken der Kreatur verwirft, alle Thätigkeiten der causae inferiores, auch die des menschlichen Willens (dessen Freiheit bei ihm, wie bei Schleiermacher und Romang, nur im Verhältniß zu andern causae inferiores etwas ist), schlechthin necessitiren. Wie die oben bemerkte Veränderung des Standpunktes sich gewöhnlich besonders darin kund giebt, daß der zulassende Wille Gottes in seinem Unterschiede von dem bewirkenden Willen verleugnet oder verkannt wird, so verliert auch für Br. der Begriff der göttlichen Zulassung alle Bedeutung; und wiewohl er ihn aus Respekt vor der Autorität seines Meisters Augustinus dem Namen nach stehen läßt, so hat er in Wahrheit doch nur Einen, Alles schlechthin hervorbringenden und wirkenden Willen Gottes, lib. I, cap. 9. 22. 32. 33. Ueber die eigentlichen Klippen unsrer Frage schlüpft dann auch er auf dem leichten Fahrzeuge des Privationsbegriffes vom Bösen hinweg, lib. I, c. 27 und 34.

*) Tiefer betrachtet, hat es freilich seinen guten Grund, daß grade der konsequente Deismus sich unfähig erweist die Verursachung des Bösen

wußtsein des allgegenwärtigen, überall wirksamen Gottes, der über Allen und durch Alle und in Allen ist (Eph. 4, 6), eine tiefe Erkenntniß, wie der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande nichts wahrhaft Gutes zu thun vermag ohne den Beistand der göttlichen Gnade (Joh. 15, 5.), hat hier ganz andere Schwierigkeiten zu überwinden. Dieses numen praesens des lebendigen Gottes, das tiefste Bedürfniß aller wahren Frömmigkeit, nicht im Begriffe zu verlieren, und doch die reine Geschiedenheit des heiligen Gottes von dem Bösen in den geschaffenen Wesen festzuhalten — dazu reichen die Bestimmungen, daß Gott eben auch den freien Willen des Menschen geschaffen und ihn dann seiner Selbstentscheidung überlassen habe, nicht aus.

Wenn nun hier bei den Scholastikern die Anwendung des Privationsbegriffes auf das Böse den Knoten lösen soll, so konnte, sofern dieser Begriff nur ernstlich genommen und mithin von dem der einfachen Negation unterschieden wurde, einem schärfern Denken nicht verborgen bleiben, daß diese Auskunft in Beziehung auf die Schwierigkeiten in dem Verhältniß des Bösen zur göttlichen Allwissenheit und Allmacht eben nur ein Behelf ist. Denn ist das Böse das Fehlen eines positiven Momentes, das durch die wahre Ordnung an dieser Stelle gefordert wird, so gehört es zuerst, was das göttliche Wissen betrifft, unstreitig zur Wahrheit und Vollkommenheit desselben, diese Lücke als das, was sie ist, zu erkennen; wenn man nicht etwa die alle Religion vernichtende Ansicht aufstellen will, Gegenstand des göttlichen Wissens sei überhaupt nicht die Welt in dieser ihrer empirisch-wirklichen Beschaffenheit, sondern lediglich eine davon verschiedene

von Gott abzuhalten. Ihm geht mit dem wahren Begriff von dem Verhältnisse Gottes zur Welt nothwendig auch der von der Persönlichkeit des Menschen verloren, und sein eingeborner Hang zu mechanischen Vorstellungen zieht ihm das menschliche Handeln fast unvermeidlich herab in die Sphäre des sogenannten Naturmechanismus, gegen den die gleichgültige Freiheit doch nur eine trügliche Schutzwehr ist.

ideale Welt. Nicht minder muß ja dieser Privation, dem der Ordnung widerstreitenden Mangel im menschlichen Wollen, ein gleiches Zuwenig in der göttlichen Mitwirkung, ein Zurückbleiben derselben hinter dem ordentlichen Maß entsprechen. Sagt man dagegen: dieser Mangel eines göttlichen Wirkens habe doch seinen Grund nicht in Gott, sondern in dem Ausbleiben der kreatürlichen Wirksamkeit, zu welcher Gott mitwirken würde, so hätte man den Begriff der Privation nicht erst herbeiziehen dürfen, um das Böse von der göttlichen Bewirkung auszuschließen. Denn wird einmal in dieser Frage irgend ein Sichbestimmenlassen der göttlichen Wirksamkeit durch die menschliche Willensentscheidung zugegeben, so ist damit bei der positiven Auffassung der Sünde grade eben so weit zu kommen wie bei der privativen. Hieraus ergiebt sich auch, daß jene Formel: Deus concurrit ad materiale, non ad formale actionis malae, schon insofern sie eben ganz auf dem Privationsbegriffe ruht, gar nicht geeignet ist das Problem zu lösen. Soll darum mit Hülfe des verneinenden Begriffes vom Bösen dasselbe von der Verursachung und dem Wissen Gottes ausgeschlossen werden, so tritt unumgänglich an die Stelle der Privation die einfache Negation. Das Böse ist dann nur das minder Vollkommne, wie es mit den nothwendigen Schranken endlicher Wesen, mit ihrer Verschiedenheit unter einander, mit der Allmäligkeit ihrer Entwickelung gegeben ist. Als Beraubung und Mangel kann es dann natürlich nur einer ganz unberechtigten Betrachtungsweise, welche das Einzelne isolirt und es willkürlich mit anderm Einzelnen auf einer höhern Stufe vergleicht, erscheinen; für die richtige, das Einzelne im Ganzen auffassende Weltbetrachtung ist das Böse gar nicht vorhanden. Eine solche gänzliche Verflüchtigung des Bösen ist bei Spinoza ganz folgerecht; die Reformatoren mußten, kam sie ihnen jemals zum Bewußtsein als die Konsequenz dieser Methode die Verursachung des Bösen von Gott zu entfernen, sie auf das Entschiedenste verwerfen.

So gedrängt von dem schwierigsten Konflikt, haben sie gewiß den gerechtesten Anspruch auf billige Beurtheilung, wenn sie bei dem Versuche, entgegengesetzte Richtungen desselben christlichen Bewußtseins zu vereinigen, mannichfach straucheln und zuweilen in demselben Zusammenhange widersprechende Bestimmungen zu Tage fördern. Immer war es gründlicher, jenen Gegensatz unvermittelt stehen zu lassen durch gleich entschiedene Festhaltung seiner beiden Glieder, als sich willkürlich auf Eine Seite mit Ausschließung der andern zu werfen.

In solchem unaufgelösten Gegensatz sehen wir allerdings selbst den Artikel der Augsburgischen Konfession befangen, welcher die ausdrückliche Bestimmung hat, die göttliche Kausalität der Sünde zu verneinen und die Beschuldigungen der katholischen Gegner zu widerlegen, den 19ten. Seine Worte sind diese: De causa peccati docent, quod, tametsi Deus creat et conservat naturam, tamen causa peccati est voluntas malorum, videlicet diaboli et impiorum, quae non adjuvante Deo avertit se a Deo [im deutschen Urtext heißt es noch deutlicher: welcher alsbald, so Gott die Hand abgethan, sich von Gott zum Argen gewandt hat*)], sicut Christus ait Joh. VIII: Cum loquitur mendacium, ex se ipso loquitur. Man muß sich zum Verständniß der durch den Druck ausgezeichneten Worte erinnern, daß nach der bei den Sächsischen Reformatoren herrschenden Vorstellung

*) An diesem deutschen Texte scheitert rettungslos das Bemühen älterer, auch neuerer Lutherischer Theologen, dieses: non adjuvante Deo, durch die Interpretation: ohne daß Gott die Abwendung von ihm selbst befördert, orthodox zu machen. Wenn Melanchthon in der Variata für: non adjuvante Deo, gesetzt hat: contra mandata Dei, so ist es doch gewiß sehr unnatürlich dieß nur für eine „Verdeutlichung" zu nehmen — wie eine gegen diese Aeußerung über den 19. Artikel der Augustana und eine ähnliche in meiner Schrift über die Generalsynode von 1846 gerichtete Abhandlung in der Ev. Kirchenzeitung 1847. Nr. 46. 47. thut (S. 464) —, sondern es ist eben ein Zeugniß, daß Melanchthon später das Bedenkliche jenes Ausdruckes erkannt hat.

auch im Urstande des Menschen, ähnlich wie in der Wiederherstellung des gefallenen Geschlechtes durch die Erlösung, das Verhältniß Gottes zum Menschen in der Form eigentlicher Gnadenwirkung gedacht wurde. Namentlich hatte Melanchthon selbst ausdrücklich gelehrt, daß der Mensch von Anfang durch den Beistand des heiligen Geistes zum Guten entflammt worden sei *).

---

*) Loci theol. Augustische Ausg. S. 19. Vorsichtiger behandelt Melanchthon diesen Punkt in den Ausgaben seiner Loci nach dem J. 1535. Wo er früher vom auxilium Spiritus Sancti geredet, da spricht er jetzt mit einem allgemeinern Ausdruck von der lux Dei. — Die obige Auslegung des neunzehnten Artikels der Augustana wird von der angeführten Abhandlung der Ev. K.-Z. für unrichtig erklärt. Der h. Geist, von dem Melanchthon an dieser Stelle der Loci redet, soll ihm nicht übernatürliche Gnadengabe, sondern (?) Geist des Lebens, Lebensprincip des mit Gott ursprünglich geeinigten Menschen gewesen sein, S. 463. Ferner soll Mel. von seiner frühern Ansicht, nach der die Freiheit des Menschen verschlungen erscheint in das Alles eigentlich wirkende Walten Gottes, schon 1527 in seinem Kommentar zum Briefe an die Kolosser umgekehrt sein, S. 459. — Was die zweite Behauptung betrifft, so knüpfen die Modifikationen, die Mel. hier vornimmt, ganz genau an Luthers Lehre von der allgemeinen Wirksamkeit Gottes an, wie er sie in seiner Schrift de servo arbitrio vorgetragen, vgl. oben S. 311. Diese generalis Dei actio will Mel. nun so gefaßt wissen, daß sie eine gewisse Freiheit des menschlichen Willens in Handlungen, die sich auf die bürgerliche Gerechtigkeit beziehen, nicht aufhebe, vgl. den 18. Artikel der Augustana. Dieß also trifft den Punkt, um den es sich hier handelt, gar nicht. Grade die treue und sorgfältige Darlegung der allmälig sich ändernden Ueberzeugung Melanchthons in Galle's Charakteristik Mel.s (1840), auf die jene Abhandlung sich beruft, zeigt recht evident, daß Mel. den Zauberkreis der Vorstellungen, die zu ihrer letzten Prämisse die unbedingte Vorherbestimmung haben, erst vom J. 1532 an in der neuen Ausgabe des Kommentars zum Br. an die Römer wirklich zu durchbrechen anfängt. — Daß aber Mel. den h. Geist in seiner Beziehung auf den Urstand in einem andern Sinne genommen haben soll als in dem der christlichen Heilslehre, ist, wie der Zusammenhang der fraglichen Stelle in den Loci zeigt, eine völlig grundlose Behauptung. Dieß erhellt auch durch Vergleichung der Aeußerungen Luthers über dieß Verhältniß, De servo arbitrio, Ausg. von Seb. Schmid (die in 4.), S. 79. 80: Etsi primus homo non erat impotens assistente gratia, tamen in hoc praecepto satis ostendit ei Deus, quam esset impotens absente gratia. Quodsi is homo, cum

Ruht demgemäß jener Artikel unstreitig auf der Voraussetzung, daß der Mensch als solcher in sich selbst zum Guten und wider die Versuchung keine hinreichende Kraft besitze, so hat Schleiermacher gewiß Recht, wenn er in diesem Handabthun Gottes eine göttliche Bewirkung dessen sieht, was sich unter jener Voraussetzung mit Nothwendigkeit daraus ergiebt *). Wenn ferner Luther in seinem Streit mit Erasmus, Melanchthon in den frühern Ausgaben der loci und des Kommentars zum Briefe an die Römer, Zwingli in der Schrift de providentia, Calvin, Beza ihre Prädestinationslehre in letzter Instanz auf die immerdar wirksame Macht des göttlichen Wissens und Wollens, Allem was geschieht eine absolute Nothwendigkeit aufzulegen, gründen — womit die infralapsarische Ansicht wesent-

adesset Spiritus, nova voluntate non potuit velle bonum de novo propositum, i. e. obedientiam, quia Spiritus illam non addebat (d. h. doch wohl: non adjuvante Deo), quid nos sine Spiritu (Luther spricht vom natürlichen Zustande des Menschen) possemus in bono amisso? Ostensum est ergo in isto homine exemplo terribili pro nostra superbia conterenda, quid possit liberum arbitrium nostrum sibi relictum ac non continuo magis ac magis actum et auctum Spiritu Dei. — Zum Grunde liegt die bekannte Vorstellung des Augustinus vom adjutorium gratiae im Urstande, nur daß die Reformatoren dieses adjutorium damals positiver fassen als Augustinus.

Wenn aber die Ev. K.-Z. S. 461 f. es ein unberechtigtes Verfahren nennt, daß ich „die Augsb. Konfession aus dem Komplex der kirchlichen Symbole geflissentlich loslöse und ihren Artikeln die ausschließlich berechtigte Auslegung aus den — Privatschriften der Reformatoren zuweise" und mir deßhalb die historische Tugend der Auslegung abspricht, so ist das zunächst eine Entstellung der Sache, da von solcher geflissentlichen Loslösung und ausschließlichen Berechtigung gar nicht die Rede ist. Hätten wir z. B. eine Erklärung der Apologie über den streitigen Punkt, so würde diese auch für mich das unbedingte Vorrecht authentischer Interpretation haben. Kann es aber mit jener Zurechtweisung nicht wohl anders gemeint sein, als daß ich den 19. Artikel der Augustana hätte nach dem 11ten Artikel der Konkordienformel auslegen sollen, so muß ich freilich bekennen, daß diesem Begriff von historischer Auslegung unsrer symbolischen Bücher der meinige diametral entgegengesetzt ist.

*) Glaubenslehre B. 1, S. 496. 497.

lich in die supralapsarische übergeht —: so läßt sich freilich für ein folgerichtiges Denken eben so wenig die Ursünde wie alle nachfolgenden von der göttlichen Verursachung ausschließen. Denn sich darauf zurückziehen, Gott bringe doch die Sünde nicht unmittelbar im Innern des Menschen hervor, sondern habe nur durch seinen Rathschluß verhängt, daß sie aus dem eignen Willen desselben und dessen willkürlicher Bewegung hervorgehen solle, das ist doch nur ein Umweg, der sogleich auf denselben Punkt zurückführt *). Es ist damit, wie mit manchen Formeln neuerer philosophischer Systeme, die den Schuldbegriff begründen sollen; sie sagen, genauer betrachtet, nichts als was sich von selbst versteht, daß die Sünde nur im Geschöpf ist und entspringt, nicht aber, daß sie vom Geschöpf kommt. Dennoch verwahren sich alle jene mit Einem Munde gegen die Konsequenz, daß Gott Urheber der Sünde sei, und besonders ist Calvin eifrig im Abwehren dieser Folgerung aus seinen Sätzen **). Aber er vermag es nur dadurch, daß er das unmittelbar Widersprechende einfach neben einander stellt, wie in dem bekannten Satze: Cadit homo Dei providentia sic ordinante (daß die Verbindung hier eine ursachliche ist, erhellt auch aus den kurz vorhergehenden Worten: lapsus est primus homo, quia Dominus ita expedire

*) Noch weniger trifft es den Nerv der Frage, wenn Calvin gegen die obige Folgerung ferner einwendet, daß darin die Begriffe, göttliches Gebot und göttlicher Wille, mit einander vermischt würden, Instit. rel. chr. lib. I, c. XVIII, §. 4. Von der Verursachung der bösen Willensentscheidung ist die Rede; darum gehört das göttliche Gebot, welches ja auch nach Calvin gar nicht bestimmt ist die Willensrichtung, die es fordert, selbst hervorzubringen, nicht hieher, sondern es fragt sich, wie das böse Wollen und Handeln des Menschen sich verhält zu dem hervorbringenden Willen Gottes, der nach C. die absolute Nothwendigkeit aller Dinge ist.

**) Instit. christ. relig. lib. I, c. XVIII, §. 4. lib. III, c. XXIII, und besonders in der Streitschrift: ad calumnias nebulonis cujusdam etc. responsio, auch im Consensus Genevensis.

gehoben, so wie er als relativer erkannt und der absolute gefunden ist; mag er im unmittelbaren Bewußtsein sich vielleicht immer aufs neue geltend machen als ein unvermeidlicher Schein, für die wissenschaftliche Betrachtung hat er höchstens noch als ein merkwürdiges psychologisches Phänomen Interesse; maßt er sich aber, jenem gegenüber, dennoch eine objektive Bedeutung an, so wird er nun erst zur positiven Unwahrheit*). — Das sechzehnte Jahrhundert war noch unbefangen in der Ausbildung solcher Gedanken, und die kräftigste christliche Frömmigkeit war damit vereinbar. Heut zu Tage, bei gesteigertem Bewußtsein von den Voraussetzungen und Folgen jeder Ansicht, könnten sie sich nicht wissenschaftlich entwickeln, ohne zum Pantheismus zu führen. Daß wir darum in dem neuern Unternehmen Al. Schweizers, die altreformirte Theologie auf das Princip des religiösen Determinismus zurückzuführen und eben damit als Vertreterin des absoluten Standpunktes gegenüber der relativen Betrachtungsweise Lutherischer Theologie darzustellen, nur insofern eine Förderung jener Theologie zu erkennen vermögen, als es heilsam ist, wenn die *Krankheitsstoffe* eines lebenskräftigen Organismus an Einem Punkte sich zusammenziehen und zur Erscheinung kommen, leuchtet von selbst ein**).

Mit Unrecht bezieht ein ehrwürdiger Gegner dieser Schrift,

*) Dasselbe Verhältniß läßt sich an dem eben berührten Gegensatze zwischen dem verborgenen und offenbaren Willen Gottes aufzeigen. Der verborgene Wille ist ein offenbarer, weil ja sonst nichts von seinem Inhalt und von dessen Verhältniß zum sogenannten offenbaren Willen gewußt werden könnte. Der offenbare Wille dagegen offenbart nichts, sondern ist nur eine Verbergung des wahren Willens Gottes, mithin als eine bloße Fiktion abzuthun, soweit er dem sogenannten verborgenen Willen widerstreitet.

**) Mit diesen Bemerkungen sind zu vergleichen die umsichtigen und tief eindringenden Erläuterungen, welche Nitzsch in seinem ersten Artikel gegen Möhler zur Lehrart der Reformatoren von der Ursache des Bösen gegeben hat (Stud. und Krit. 1834, H. 1, S. 45—55.).

Ritter über das Böse S. 69, die Polemik der vorletzten Note wider die Entgegensetzung des offenbaren und verborgenen Willens auf die in seiner Schrift: die Erkenntniß Gottes in der Welt S. 531—43. vorgetragene Ansicht. Sie ist vielmehr gegen Beza und andere ältere Anhänger des decretum absolutum gerichtet, und die an einer etwas frühern Stelle des Textes eingeschaltete Bemerkung: „wodurch einige Neuere sich zu helfen gesucht haben", zu deren Nachweis mich Ritter gewissermaßen verpflichtet, indem er ihr gleichfalls jene Beziehung giebt, geht eben nur auf die Annahme eines absoluten und relativen Standpunktes in der Bestimmung des Verhältnisses der Sünde zu Gott. Diese Annahme findet sich der Sache nach im Grunde schon bei Spinoza und kehrt dann in den Theorien, die von diesem Philosophen ihren Ausgang genommen haben, in verschiedenen Formen oft genug wieder. — Was aber die Hypothese von zwei Willen in Gott betrifft, von denen der eine, der verborgene, das Böse durch den menschlichen Willen bewirken soll, während der andre, der offenbare, es dem Menschen verbietet, also die Hypothese von zwei einander kontradiktorisch entgegengesetzten Willen Gottes, so kann ich auch nach Ritters Bemerkungen durchaus nicht einsehen, wie Jemand, dem jener verborgene Wille einmal seinen Inhalt enthüllt hat, den offenbaren Willen noch in ernster Ueberzeugung als wahren und wirklichen Willen Gottes festzuhalten vermag. Und hier darf ich mich auf meinen Gegner selbst berufen. Aus den Erörterungen S. 67. und 68. ersehen wir, daß der offenbare Wille nur zu dem relativen Willen Gottes gehören soll. Ueber diesen relativen Willen sagt der Verf. S. 67., daß natürlich in Gott, schlechthin und an und für sich betrachtet, nichts relativ oder nur bedingt gesetzt sei, sondern Alles in ihm sei unbedingt; allein wir müßten Gott in Beziehung auf seine Geschöpfe und besonders in Beziehung auf uns fassen, und dabei möchte nun wohl eine solche Unterscheidung nothwendig eintreten. Wäre dieß nun so gemeint, daß Gott seinem Willen in bestimmten Verhältnissen zu seinen Geschöpfen gewisse Bedingungen gesetzt habe, so daß er nur realisirt werden solle, insofern diese mit ihrem Willen sich ihn

aneignen, so würde ich in der Sache selbst mich einverstanden erklären. Aber den Unterschied in diesem realen Sinne zu behaupten, das gestattet Rittern nicht seine Auffassung der göttlichen Allmacht; warum würde er auch sonst den Gedanken einer göttlichen Selbstbeschränkung so entschieden verwerfen? Also kann der relative Wille wohl nur den Werth einer subjektiven Vorstellung haben, von welcher, wie unwiderstehlich sie sich uns immer wieder aufdringen mag, wir doch erkannt hätten, daß sie das Wesen des göttlichen Willens nicht ausdrücke, von welcher wir uns also selbst bewußt wären, daß sie keine wirkliche Erkenntniß vom göttlichen Willen enthalte. — Sehen wir aber den verborgenen Willen Gottes genauer an und erinnern uns, daß die ganze Unterscheidung von dem Verfasser grade dazu aufgestellt ist, um die Ausschließung irgend eines Seins oder Geschehens von der unbedingten Ursächlichkeit des göttlichen Willens abzuwehren, so muß es uns gewiß sehr überraschen, daß Ritter diesen verborgenen Willen an der entscheidenden Stelle, wo es galt den schärfsten Ausdruck zu brauchen, nur als ein Zulassen bezeichnet (S. 68. 69.). War hier wirklich nur ein göttliches Zulassen, worin wesentlich der Begriff eines Sichnegativverhaltens Gottes gegen eine andere Ursächlichkeit liegt, gemeint, so würde ich mich freuen mich für einen Begriff, dessen nach meiner Ueberzeugung jeder konsequente Theismus an irgend einer Stelle seines Systems bedarf, auf die Zustimmung eines unsrer angesehensten Philosophen berufen zu dürfen. Allein dieß gestattet uns der Verf. keineswegs; denn S. 32. rechnet er das göttliche Zulassen zu den ausbeugenden Unterscheidungen, welche doch nicht im vollen Ernst genommen werden sollen. — Ich ehre aufrichtig den Beweggrund, der ihn von der Behauptung abgehalten hat, daß Gott das Böse, was er nach seinem offenbaren Willen verbietet, nach seinem verborgenen Willen doch wolle und wirke; aber unmöglich kann ich die Lösung des vorliegenden Problems in einer Unterscheidung sehen, die der Verfasser am entscheidenden Punkte selbst im Stich läßt.

Uebergang.

Ob das Vorhandensein der Sünde sich irgendwie aus der Idee ableiten lasse, die volle Entscheidung dieser Frage kann erst aus den folgenden Untersuchungen sich ergeben. Soviel aber muß jedenfalls zugegeben werden: nicht auf diesem Wege tritt das Böse in unser Bewußtsein, sondern zunächst haben wir es als Thatsache der Erfahrung. So entsteht uns überall, abgesehen von äußerer Ueberlieferung, die wir indessen ohne eine begleitende Wahrnehmung nie wirklich verstehen würden, die Vorstellung vom Bösen. Ja so sehr ist es uns Thatsache der Erfahrung, daß der Verstand dieß unbequeme und widerspenstige Element des Daseins gern wegschaffen möchte durch allgemeine Begriffe — wenn nur die Erfahrung nicht mächtiger wäre als die von ihr sich losreißenden allgemeinen Begriffe. Wir möchten es leugnen, aber es erzwingt sich seine Anerkennung.

So als Thatsache der Erfahrung haben wir auch in unsern bisherigen Betrachtungen die Sünde kennen gelernt, sie selbst und ihr Zurückfallen auf uns als Schuld. Andre ziehen vor aus dem Begriff des Willens das Böse als angebliches Moment desselben dialektisch hervorgehen zu lassen*) und haben uns die Abweichung von ihrem Wege zum Vorwurf gemacht**). Wer indessen dem Gange unsrer Untersuchungen nur mit einiger Auf-

*) Z. B. Vatke in seiner Schrift: die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniß zur Sünde und zur göttlichen Gnade.

**) Derselbe in seiner Beurtheilung der ersten Ausgabe dieses Buches, Hallische Jahrbücher 1840, S. 1036.

daß wir ein solches
s mit dem Grund-
pruch zu verwickeln.
cheinen, wenn uns,
wird einzuräumen,
selbst bestimmenden
unschuldigen Satz
nen Bestimmungen
zehren zu sehen. —
nicht ein Phantom,
ngstigen will, son-
, so läßt sich auch
nach den Bedin-
rückdrängen. Wie
Alles auf Einheit
n Gemäße hinweist,
ersten Tiefen hinab-
Pein erfüllt? Wie
n und allmächtigen
Widerstreben gegen
f im Gericht seines
mag *), dessen Süh-
n vollbringen muß,
mein Gott, warum

es vielleicht eben im
die das Räthsel als
n ist; vermöchte aber

habe Jehovah um der
daß er den Menschen
zen, so wird, wer die
ten Zuge über dem An-
ung nicht verkennen.

die Betrachtung auch nur zu der Einsicht zu führen, daß und warum eine solche Lösung unmöglich ist, die den finstern Abgrund, in welchem die Sünde geboren wird, in lauter Licht und Klarheit verwandelt, so müßte doch auch dieses Resultat schon höchst gewinnreich sein, um uns den Menschen, seine ewige Bestimmung und das Verhältniß seiner gegenwärtigen Zustände zu derselben tiefer verstehen zu lehren.

So hat dieses große Problem denn auch von jeher den sinnenden Geist beschäftigt, nicht bloß den Theologen und Philosophen von Berufs wegen, sondern Alle, denen es überhaupt Bedürfniß ist, die wahre Bedeutung des menschlichen Lebens zu ergründen. Und mit Recht; so gewiß die religiös ethischen Interessen des menschlichen Geistes die schlechthin höchsten sind, so gewiß kann eine Weltansicht, welche die Frage nach dem Ursprunge der Sünde ganz zu umgehen oder als eine untergeordnete bei Seite zu schieben sucht, nicht anders als höchst dürftig und abstrakt ausfallen.

Es wäre darum ein schwer zu rechtfertigendes Verfahren, wenn wir nun sofort, ohne uns auf andre Ansichten einzulassen, zur Darlegung desjenigen Principes im Wesen des Menschen übergingen, wodurch die Entstehung der Sünde auf entscheidende Weise bedingt ist. Den Weg zu unserm Ziele können wir uns, wollen wir nicht auf jedem Schritte durch Zweifel und Einwürfe gehemmt sein, nur so bahnen, daß wir die verschiedenen Theorien zur Erklärung des Bösen, welche durch innern Gehalt oder doch durch äußere Verbreitung in unsrer Zeit besondere Beachtung fordern, kritisch beleuchten*). Die Erkenntniß des Verfehlten oder Unzureichenden in diesen nach entgegengesetzten Seiten auseinandergehenden Grundansichten von der Entstehung der Sünde

*) Dabei haben wir natürlich diejenigen dieser Theorien, die in unsre Darlegung jenes Princips positiv bestimmend eingreifen, noch zur Seite liegen zu lassen.

wird uns zur alleinmöglichen Lösung des Problems hindrängen. Auch sind wir von vorn herein ja wohl zu der Annahme berechtigt, daß wir zu dem, was tiefere Geister über unsre Frage gedacht haben, uns nicht bloß verneinend werden verhalten dürfen; es kann da nicht an Momenten von Wahrheit fehlen, in denen unsre Erkenntniß der Sünde sich erweitert und vertieft; und selbst der Irrthum solcher Geister wird uns oft lehrreicher sein als die Wahrheit derer, die sich begnügen, die allgemeinen Aussprüche des sittlichen Bewußtseins über das Böse zu wiederholen, ohne sie mit andern nicht minder gewissen und *heiligen* Wahrheiten vermitteln, also ohne uns ein eindringendes Verständniß jener Aussprüche gewähren zu können.

Fragt man uns aber, woran wir denn nun diese Theorien messen wollen, wenn doch zu dem Zurückgehen auf ein bestimmtes philosophisches System als Norm aller Wahrheit gar keine Anstalt gemacht ist: so haben uns, abgesehen von etwanigen Widersprüchen der zu beurtheilenden Ansichten in sich selbst, unsre bisherigen Untersuchungen die Grundlage des Urtheils geliefert. Finden wir jene Theorien im Einklang mit dem, was uns nun als Wesen und Form der Sünde feststeht, vermögen sie uns die Resultate unsrer Forschung, wie sie auf den unverleugbaren Inhalt unsers sittlich religiösen Bewußtseins und auf das göttliche Wort sich stützen, weiter zu erklären, ohne sie aufzulösen, wie sollten sie uns nicht willkommen sein? Widersprechen sie dem, was wir von jenen Grundlagen aus als Wahrheit erkannt haben, so müssen wir sie natürlich verwerfen. Denn so ungenügend es wäre, auf dem Boden der Wissenschaft nur eben jene Grundwahrheit unmittelbar festzuhalten, ohne sie weiter zu entwickeln, so wenig vermögen wir, was ihr wirklich widerstreitet, zum Inhalt unsrer Ueberzeugung zu machen.

Zweites Buch.

Prüfung der vornehmsten Theorien zur Erklärung der Sünde.

Erstes Kapitel.

Ableitung der Sünde aus der metaphysischen Unvollkommenheit des Menschen.

Das Erste, was sich der Frage nach dem Ursprunge der Sünde darbietet, ist der Begriff der metaphysischen Unvollkommenheit, wie sie an dem Menschen als geschaffenem Wesen haftet. Dem Geschöpf kann eine absolute Vollkommenheit nicht zukommen, sonst wäre es Gott. Er allein ist der Unendliche; dem Geschöpf ist Endlichkeit und Beschränkung wesentlich. Seiner Kraft und seinem Wissen sind bestimmte Grenzen gesetzt; es ist einer Entwickelung in der Zeit und damit der Veränderung seiner Zustände unterworfen; es findet sich mannichfach abhängig von der Außenwelt, welche bald einen fördernden, bald einen hemmenden Einfluß auf sein Leben ausübt. Vermöge dieser ursprünglich an seinem Wesen haftenden Unvollkommenheit macht sich in seinem Verstande neben der Erkenntniß der Wahrheit der Irrthum, in seiner Empfindung neben der Lust die Unlust und der Schmerz geltend; darf es uns befremden, daß auch im Gebiete des Willens das Gute nicht vollkommen, sondern mangelhaft, also mit Sünde gemischt erscheint? Müßten wir uns bei

einem endlichen Wesen nicht vielmehr darüber verwundern, wenn es im Drange des Lebens und unter dem immerwährenden Zuströmen vielfacher Erregungen immer das Rechte träfe, als wenn es häufig auch das Unrechte und Falsche trifft *)?

Wir haben den Vortheil, uns bei der nähern Beleuchtung dieser Ansicht des Bösen an einen allgemein anerkannten Vertreter derselben halten zu können, an Leibnitz, der sie in seiner Theodicee mit dem umsichtigsten Scharfsinn und in den mannichfaltigsten Wendungen entwickelt. Aus ihr sind auch die eben angeführten Sätze der Hauptsache nach entnommen **).

Leibnitz's Meinung ist natürlich nicht, daß aus dem von dem Begriff der Kreatur unzertrennlichen malum imperfectionis für sich allein überall das malum morale entspringen müsse. Dieß würde zu der Nothwendigkeit führen allen endlichen Wesen das Böse zuzuschreiben, mit andern Worten — wenn doch eine solche Annahme, eigentlich verstanden, völlig sinnlos wäre —, den Begriff des Bösen gänzlich zu vernichten durch Auflösung in den der Endlichkeit. Leibnitz verkennt keinesweges, daß das sittliche Uebel gewisse Vollkommenheiten, höhere Vermögen, Vernunft und Willen, zu seiner Voraussetzung hat ***). Insofern nun aber auch in der Sphäre dieser Vermögen, namentlich des Willens, die dem Geschöpf wesentliche Einschränkung zum Vor-

*) So ungefähr äußert sich Bockshammer in seiner Schrift über die Freiheit des menschlichen Willens, S. 115. Noch schneidender wird der obige Gedanke ausgesprochen in Jacobis Allwill, wo wir — nach einer Aeußerung von Hamann — aufgefordert werden, anstatt zu fragen: wo kommt das Unvollkommene, Richtige und Böse her? (es ist für diesen Standpunkt charakteristisch, daß er auf gehörige Unterscheidung der Begriffe des Unvollkommnen und des Bösen sich eben nicht einläßt) die Frage vielmehr umzukehren und uns zu wundern, daß endliche Geschöpfe fähig sind nach Wahrheit zu fragen, das Gute sich selbst zu gebieten und auf Glückseligkeit Anspruch zu machen. Werke B. 1, S. 132.

**) Theodicee Th. 1, §. 20. 31.

***) A. a. O. Th. 2, §. 119.

schein kommt, entsteht das Böse. Dem Willen des Menschen ist die Richtung auf das Gute überhaupt wesentlich*). Aber weil er vermöge seiner eingeschränkten Natur nicht bloß durch adäquate, sondern auch durch dunkle und verworrene Vorstellungen bestimmt wird**), so begegnet es ihm, daß er öfters bei den niedern Gegenständen des Begehrens stehen bleibt, statt zu den höhern und wesenhaften Gütern fortzugehen, und darin eben besteht das Böse***).

Dieß ist nun nichts Reelles, sondern eine bloße Privation, wie im geistigen Gebiet der Irrthum und im natürlichen die Finsterniß, Kälte, oder die von Keppler aufgefundene inertia corporum naturalis†). Wie eben darum nach einem Princip oder einer causa efficiens des Bösen nicht zu fragen ist, sondern nur nach einer causa deficiens††), so ist nun auch der göttliche Wille nicht als Urheber desselben anzuklagen. Denn während die Vollkommenheiten oder Realitäten des Geschöpfes, wie sie auch in jeder sündlichen Handlung mit in Wirksamkeit treten, ihre Kraft, ihr Wissen, auf den göttlichen Concursus, der als creatio continua zu denken ist, zurückgeführt werden müssen, kann dieß doch von dem, was die Handlung zur Sünde macht, von ihrem Formale, nicht gelten, weil dieß eben bloße Privation ist†††).

---

*) Th. 1, §. 33. Th. 2, §. 154.

**) Th. 1, §. 64.

***) Th. 1, §. 33.

†) Th. 1, §. 20. 30. 32. Th. 2, §. 153. Th. 3. §. 377. 378. Vgl. Causa Dei asserta per justitiam ejus §. 69.

††) Th. 1, §. 33. Th. 2, §. 152. In dieser Behauptung hat die Theodicee zu ihren Vorgängern nicht bloß die Scholastiker, vgl. besonders Thomas Summa, Prima Secundae qu. 75, art. 1. sondern schon den Augustinus, De Civ. Dei. lib. XII, c. 7, wo übrigens der Gedanke durch ein Wortspiel mit dem Doppelsinn von deficere verdunkelt wird.

†††) Th. 1, §. 27 f. Th. 3, §. 381 f.

Diese Privation aber wie alle andern, mit denen das Geschöpf behaftet ist, beruht auf der eingeschränkten Empfänglichkeit desselben für die Vollkommenheiten (Realitäten), welche Gott ihm in möglichster Fülle mittheilen will *). Diese eingeschränkte Empfänglichkeit endlich hat ihren Grund in dem göttlichen Verstande, in der Region der ewigen Wahrheiten, der Formen oder Ideen des Möglichen, dem Einzigen, was Gott nicht gemacht hat, weil er nicht Urheber seines eignen Verstandes ist **). Diese Region der Ideen muß man als die ideale Ursache des Bösen (freilich auch des Guten) an die Stelle setzen, welche die Alten in dieser Frage gewöhnlich der Materie gaben ***). —

Die bisher mitgetheilten Gedanken Leibnitz's lassen (in Beziehung auf den Ursprung des Bösen) eine doppelte Auslegung zu. Sie können entweder so verstanden werden, daß aus dieser ursprünglichen Unvollkommenheit der Kreatur die Sünde mit Nothwendigkeit hervorgehe. Dabei ließe sich doch festhalten,

*) Th. 1, §. 20. 30. 31. Th. 3, §. 377. 388.

**) Th. 1, §. 20. (von den verités éternelles heißt es hier: elles sont dans l'entendement de Dieu indépendamment de sa volonté). Th. 3, §. 288. 380. 381. (les formes possibles antérieures aux actes de la volonté de Dieu). Vgl. principia philosophiae §. 42. 43. 47. In der causa Dei etc. wird diese Region der ewigen Wahrheiten der status purae possibilitatis genannt, §. 69. In der Theodicee Th. 2. §. 149. kommt gegen Bayle's Ausführungen des Satzes, daß die in der Erfahrung gegebene Beschaffenheit der Welt dem Dualismus sehr günstig sei, die merkwürdige Aeußerung vor: je suis surpris, qu'il n'ait point consideré, que ce roman de la vie humaine, qui fait l'histoire universelle du genre humain, se trouve tout inventé dans l'entendement divin avec une infinité d'autres, et que la volonté en a decernée seulement l'existence.

***) Th. 1, §. 20. Th. 2, §. 149. Leibnitz beschränkt diese Bestimmung §. 20. durch ein: pour ainsi dire, da ja in Bezug auf das Böse als Privation überhaupt von keiner eigentlichen Ursache die Rede sein soll.

daß zunächst der sich selbst bestimmende Wille es sei, der die Sünde verwirkliche; aber diese Selbstbestimmung wäre dann nur die eigenthümliche Form, in der auf diesem Gebiet eine höhere Nothwendigkeit sich geltend mache; während der Mensch in seinem subjektiven Bewußtsein sich selbst bestimmte, würde er bestimmt durch die aller eigenen That vorausgehende Schranke seiner Natur. Oder jene Sätze können den Sinn haben, daß in dieser Schranke nur die Möglichkeit des Bösen gegründet sei.

Wird die Leibnitzische Theorie in der ersten Weise verstanden, so werden wir sagen müssen, daß die Theodicee ihren Zweck, Gott wegen des in der Welt vorhandenen sittlichen (wie physischen) Uebels zu rechtfertigen, gänzlich verfehlt hat. Denn mag das Uebel als ens privativum, als une suite des limitations précédentes, qui sont originairement dans la créature, immerhin keine wirkende Ursache haben, so fiele doch die Schuld an dem Vorhandensein der Sünde lediglich auf Gott zurück als causa deficiens, die den Geschöpfen das nicht mitgetheilt, dessen sie schlechterdings bedurft hätten, um die Sünde vermeiden zu können. Auch ließe sich gegen diese Konsequenz mit der Unterscheidung zwischen Verstand und Willen in Gott nur dann etwas ausrichten, wenn man dieselbe in entschieden dualistischem Sinne auffaßte. Da diese Auffassung dem Geiste der Theodicee wie überhaupt dem System ihres Verfassers fremd ist, wie könnte er sich dem Zugeständniß entziehen, daß der göttliche Wille, wenn er Wesen hervorzubringen beschließt, aus deren Natur er in der Region der ewigen Wahrheiten das Böse mit Nothwendigkeit hervorgehen sieht, als Urheber desselben betrachtet werden müsse? Und gesetzt auch, diesem Geständniß ließe sich ausweichen, wären wir darum viel besser dran, wenn wir doch in dem wesentlichen Verstande Gottes die Quelle des Bösen suchen müßten? Daß damit die eigenthümliche Art, wie die Sünde in das Bewußtsein des Menschen fällt, als Schuld, nicht sowohl erklärt als vielmehr

vernichtet wird, braucht nach frühern Erörterungen nicht weiter ausgeführt zu werden.

Aber auch das, was diese Ansicht selbst als den objektiven Begriff der Sünde aufstellt, daß sie Privation sei, läßt sich, wie weiter unten erhellen wird, nicht mehr wirklich festhalten, wenn sie aus dem Wesen des Menschen nothwendig abfolgen soll. Ebenso müssen die, welche diese nothwendige Abfolge behaupten, ohne die unvergängliche Fortdauer des persönlichen Individuums zu leugnen, die Sünde für dasselbe verewigen. Entspringt sie aus der Schranke, die zum Begriff der Kreatur gehört, so kann sie in allen Aeonen der Zukunft nicht wirklich aufgehoben werden, sondern nur etwa eine unendliche Annäherung an die Aufhebung könnte es geben — eine Vorstellung, welche Leibnitz in allgemeinerer Beziehung wirklich sich aneignete, wenn er den endlichen Geist als Asymptote der Gottheit bezeichnete. Eine solche sogenannte unendliche Annäherung aber, in welcher die Entfernung von dem angestrebten Ziele doch immer die gleiche bleibt, nämlich eine unendliche, wäre wahrlich nicht Seligkeit, sondern schlimmer als die Qual des Sisyphus. Auch würde, wenn so die Entwickelung zu keinem Resultat führt, selbst die Annahme einer magischen Verwandlung der menschlichen Natur etwa im Tode keine Hülfe gewähren. Denn während auf der einen Seite eine solche Naturverwandlung doch im Grunde nichts Anders ist als die Vernichtung des Wesens, welches vollendet werden sollte, und die Erschaffung eines andern, so würde ja andrerseits auch dieses neue Wesen, vermöge der ihm als erschaffenem anhangenden metaphysischen Unvollkommenheit, den Keim der Sünde so gut wie das alte in sich tragen. Es ist überhaupt sehr begreiflich, wie grade solche Theorien, die den Begriff des Bösen abschwächen, am meisten in Gefahr sind, es zu einem beharrenden Element jedes menschlichen Lebens zu machen.

Aber sind wir denn zu dieser Auffassung der Theodicee be-

rechtigt? Allerdings scheinen starke Gründe dafür zu sprechen. Ueberall stellt sich ja die Theodicee die Aufgabe, nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Sünde mit ihrer besten Welt auszusöhnen, und erklärt alles Ernstes die Welt für minder vollkommen, wenn ihr die Sünde fehlte *), woraus denn doch nach Leibnitz's Grundideen die Nothwendigkeit für Gott zu folgen scheint, die Entstehung der Sünde zu veranstalten. Auch würde, wenn die ursprüngliche Unvollkommenheit der Kreatur als solcher eben nur den Grund der Möglichkeit des Bösen enthält, der Ursprung desselben noch nicht wirklich erklärt sein. Sollte die Verwirklichung des Bösen schlechterdings nur als That des freien, durch keinerlei Nothwendigkeit bestimmten Willens gedacht werden, so müßte man erwarten, daß die Theodicee das Verhältniß der Willensfreiheit zum Bösen als Kernpunkt ihrer Untersuchung betrachten werde. Dieß thut sie aber keineswegs, und gewiß darum nicht, weil ihr Urheber erkannte, daß mit seiner Theorie des Willens, die bei einigen Modifikationen im Besondern doch den Bann des Determinismus nicht wirklich zu durchbrechen vermag, auf diesem Wege nicht weit zu kommen sein würde. Ja an einer merkwürdigen Stelle, wo Leibnitz die ursprüngliche Unvollkommenheit der Geschöpfe allerdings nur als Möglichkeitsgrund des Bösen bezeichnet (cela les rend capables de pécher), leitet er die Verwirklichung dieser Möglichkeit nicht vom freien Willen

*) Schon Th. 1, §. 10. u. öfter. Th. 1, §. 25. sagt L. von dem Uebel der Schuld, daß es mit dem Besten, was Gott wählen konnte, verknüpft sei par la suprême necessité des verités éternelles. — Unter neuesten Schriftstellern findet Lamennais in dieser sich selbst aufhebenden Ableitung des Bösen aus der in der Endlichkeit des Menschen gegründeten Schranke Befriedigung, indem er ihr mit einigen Spinozistischen Begriffen zu Hülfe zu kommen sucht, in seiner Esquisse d'une philosophie. Es ist dieß um so mehr zu verwundern, da ihn seine Theorie von den zwei Principien im Menschen wie in allem Geschaffenen, dem der Identität und dem der Individualität, wenigstens auf eine tiefere Auffassung des Bösen als diese hätte leiten sollen.

her, sondern von Umständen in dem Zusammenhang der Dinge (et il y a des circonstances dans la suite des choses, qui font que cette puissance est mise en acte) *). Dieß würde denn doch von selbst darauf zurückführen, daß unter Voraussetzung der bestimmten endlichen Verhältnisse, in denen der Mensch steht, das Böse mit Nothwendigkeit aus den Einschränkungen seines Wesens hervorgeht.

Dennoch wird eine unbefangene und gerechte Beurtheilung der Theodicee hier eher unaufgelöste Widersprüche der Ansicht erkennen, als ihr jene gänzliche Verflüchtigung des Bösen mit allen ihren verderblichen Konsequenzen zur Last legen. Wenn Leibnitz die ursprüngliche Unvollkommenheit des Geschöpfes, wie sie unter den Objekten des göttlichen Verstandes und seiner ewigen Ideen sich findet, cause idéale du mal nennt, so soll dieß nach seinem Sprachgebrauch eben nur dasjenige bezeichnen, wodurch das Böse der Möglichkeit nach bedingt ist. Leibnitz sagt dieß auch ausdrücklich, das Böse sei nicht nothwendig, aber möglich sei es vermöge der ewigen Wahrheiten **); die eigentliche Ursache des Bösen sei der freie Wille der Kreaturen ***), von dem er nicht bloß den Zwang, sondern auch die Nothwendigkeit ausschließt †). Und wie ihm überhaupt erst der Wille Ur-

*) Th. 2, §. 156.

**) Th. 1, §. 21. Am bestimmtesten spricht dieß Leibnitz aus Causa Dei asserta u. s. w. §. 69.: Ita fundamentum mali est necessarium, sed ortus tamen contingens, id est, necessarium est ut mala sint possibilia, sed contingens est ut mala sint actualia. Freilich hebt er dieß gewissermaßen wieder auf durch das unmittelbar Folgende: contingens autem (die Lesart in der Dutensschen Ausgabe der Werke Vol. 1, p. 485. so wie in der Amsterdamer Ausgabe der Theodicee von 1734. lib. II, p. 360. „non contingens“ kann wohl nur auf einem Druck- oder Schreibfehler beruhen) per harmoniam rerum a potentia transit ad actum ob convenientiam cum optima rerum serie, cujus partem facit.

***) Th. 2, §. 120. Th. 3, §. 274. 288.

†) Th. 1, §. 34. Th. 3, §. 288 f.

sache der Existenzen ist, der Verstand aber, in Gott, nur Quelle der Wesenheiten, der Dinge als möglicher*), so kann daraus, daß das Böse als eine Folge aus jener ursprünglichen Einschränkung der Kreatur in der Region der ewigen Wahrheiten mit enthalten ist, immer nur seine Möglichkeit abgeleitet werden; verwirklichen kann es aber nur ein Wille, und zwar, da der göttliche Wille schlechterdings nicht Urheber des Bösen sein soll**), nur der kreatürliche Wille.

Demgemäß bestimmt Leibnitz das Verhältniß des göttlichen Willens zum Bösen nicht als ein Veranstalten, sondern als ein Zulassen, und vertheidigt den zulassenden Willen lebhaft gegen Bayle's und Andrer Einwürfe, wiewohl ohne in den Begriff desselben tiefer einzugehen***). Leibnitz unterscheidet in Gott einen vorhergehenden und nachfolgenden Willen. Der vorhergehende primitive Wille geht einfach auf das Gute und schließt das Böse aus. Nun aber stellt der göttliche Verstand dem schöpferischen Willen eine unendliche Reihe möglicher Welten vor, und in der besten dieser möglichen Welten ist das Böse als conditio sine qua non der höchsten Güter mit enthalten. Da nun der göttliche Wille, insofern er schlechterdings nach der Regel der Weisheit sich richtet, nicht anders kann als das Bestmögliche erwählen, so beschließt er als nachfolgender Wille (la volonté finale et décisive) das Böse zuzulassen à titre du sine quo non ou de necessité hypothetique, qui le lie avec le meilleur †).

Gäbe es in der sittlichen Welt, wie zu wünschen wäre, nur Schwachheitssünden, in denen ein auf das Gute ge-

*) Th. 1, §. 7.

**) Th. 1, §. 23. 24. 30.

***) Th. 1, §. 21 f. 25. Th. 2, §. 121. §. 127 f. §. 149. 150. 230.

†) Th. 1, §. 25. 22. Th. 2, §. 119. (wo von einem Verknüpftsein der Uebel mit der besten Welt par concomitance die Rede ist). §. 201.

richtetes Wollen durch die Uebermacht eines widerstrebenden Antriebes von seinem Gegenstande abgelenkt wird, so stände dieser Theorie des Ursprunges der Sünde wenigstens von Seiten der Erfahrung nichts Entscheidendes entgegen. Aber wie sollen wir uns doch aus dem Begriffe der bloßen Einschränkung sowie der Privation Handlungen erklären, in denen nicht nur ein schwacher, sondern ein böser Wille, eine feindselige, tückische Gesinnung, eine frevelhafte Lust am Verbotenen, eine freche, widerstandslose Hingebung an das Laster sich kund giebt? Als ein bloßes Stehenbleiben des Willens bei geringern Gütern, anstatt zu größern fortzugehen, lassen sich diese Erscheinungen doch durchaus nicht begreifen. Leibnitz hat diese Schwierigkeit nicht verkannt und sucht gelegentlich durch das Beispiel der Kälte, die, wiewohl nur Privation, durch das Gefrieren einer eingeschlossenen Wassermasse eine metallne Röhre zu sprengen vermöge, darzuthun, wie das an sich Privative auf zufällige Weise und par concomitance etwas Positives annehmen könne *). Allein es ist, ganz abgesehen von dem zwiefach Unzureichenden der Beweisart, hier nicht bloß von etwas die Rede, was zufälliger Weise *zuweilen in der* Begleitung des Bösen vorkommt, sondern von durchgreifenden Erscheinungen, in denen sich die eigentliche Konsequenz des Bösen offenbart. Jene Arten der Sünde, in denen uns das Böse zunächst als Privation erscheint, können sich durch Hemmung und Widerstand zur Bosheit eben nur steigern, insofern in ihnen schon von Anfang an, wenngleich auf latente Weise, ein positives Princip wirksam war. — Hätte die sündliche Handlung als solche, wie Leibnitz aus dem Privationsbegriff folgert, keine wirkende Ursache, so wäre überhaupt nicht einzusehen, wie sie ihrerseits im Subjekt irgend etwas zu wirken, wie sie, um nur bei der ersten innerlichsten Sphäre stehen zu bleiben, einen sündhaften

*) Th. 2, §. 153.

Zustand hervorzubringen vermöchte. Der unleugbare Zusammenhang, in welchem die einzelnen verkehrten Handlungen eines Menschen unter einander zu stehen pflegen, die fortschreitende Entwickelung, die eben so wohl im Bösen als im Guten statt findet, die Verhärtung des Willens im Bösen durch wiederholte bewußte Sünde — das ist es, was diese verneinende Auffassung der Sünde am wenigsten zu erklären vermag.

Woher kommt es ferner, daß das Böse grade, wo es am entschiedensten hervortritt, wo die Selbstsucht mit deutlichem Bewußtsein und planmäßiger Durchführung zum Lebensprincip erhoben wird, nur selten von einer allgemeinen Lähmung der Willenskraft und Schwächung des Verstandes begleitet erscheint, sondern viel öfter vom Gegentheil, von einer ausgezeichneten Energie Beider *)? Nicht bloß im Guten, sondern auch im Bösen kann der Mensch sich zusammennehmen. Zeigt nicht die Erfahrung oft genug, daß auch die entschiedene Richtung auf das Böse den Menschen zu elektrisiren und in eine gewaltsame Spannung seiner Seelenkräfte, in rastlose Thätigkeit zu versetzen vermag **)? Auch die heil. Schrift weiß von einer *ἐνέργεια πλάνης* auf den Höhepunkten menschlicher Verkehrtheit, 2 Thessal. 2, 11., und kennt nicht nur *βάθη τοῦ θεοῦ*, sondern auch *βάθη τοῦ σατανᾶ*, Apokal. 2, 24. Christus selbst sagt,

*) Vgl. Schellings philos. Schriften B. 1, S. 444.

**) Schon Plato, wie Weiße, Idee der Gottheit S. 110. bemerkt, bezeichnet die *ἀδικία* als *τὸν ἔχοντα (τὴν ἀδικίαν) μάλα ζωτικὸν παρέχουσα καὶ πρός γ' ἔτι τῷ ζωτικῷ ἄγρυπνον.* De Republica lib. X. (P. III, Vol. 1, p. 495. ed. Bekker). So unbefriedigend seine Theorie des Bösen übrigens sein mag, so darf doch sein *μὴ ὂν* mit der Art, wie neuere Philosophen nach Leibnitz's Vorgange den Begriff der Negation auf das Böse angewendet haben, nicht vermischt werden. Eben so wenig läßt sich, wie weiter unten erhellen wird, dieser Privationsbegriff darauf stützen, daß doch am Ende jede Betrachtung des Bösen dasselbe in irgend einem Sinn als das Nichtseiende anerkennen muß, insofern es an dem wahrhaften Sein, welches das der Idee entsprechende ist, keinen Theil hat.

daß die Kinder dieser Welt klüger sind in Hinsicht auf ihr eignes Geschlecht als die Kinder des Lichts, Luc. 16, 8. Freilich ist diese Energie des Verstandes und Willens an sich selbst, abgesehen von dem Inhalt des letztern, nicht böse, aber auch nicht gut im sittlichen Sinne, sondern ein natürlich Gutes, an dem das Böse haftet, und welches von ihm zu seinem Dienste gemißbraucht wird. Aber daß eben die Richtung auf das Böse das geistige Leben des Menschen so kräftig zu concentriren vermag, das ist, wenn die Sünde ihrem Wesen nach nichts Anders ist als Schwäche und Hemmung dieses geistigen Lebens, mehr als unbegreiflich.

Und wie ließe sich endlich nach dieser Theorie die besondere Bestimmtheit des Gefühls rechtfertigen, mit dem uns das Böse um so gewisser erfüllt, je mehr es uns als bewußter Wille und in scharf ausgeprägter Gestalt entgegentritt? Wir brauchen nicht an die Ungeheuer zu erinnern, die sich in der Geschichte einen Namen gemacht haben; die entschiedene Schlechtigkeit, Ruchlosigkeit, zügellose Selbstsucht, die uns im Leben oft genug begegnen, sie wecken in uns nicht ein Bedauern der dem Menschen gesetzten Schranken, ein Mitleiden mit seiner Ohnmacht, sondern mit zürnendem Abscheu und mit Grauen wenden wir uns ab.

Das sind sichere Phänomene des sittlichen Lebens und Urtheils, an denen jede wissenschaftliche Untersuchung des Wesens und Ursprunges der Sünde sich immer auf's neue orientiren soll, und welche sie uns deuten muß, wenn sie sich rühmen will das Wort des Räthsels gefunden zu haben. Zwar wie der sich verirrenden Theorie, wenn sie nur die gehörige Beharrlichkeit beweist, am Ende auch das Leben nachirrt, so ist es auch dieser in ihren mannichfachen Modifikationen weit verbreiteten Ansicht vom Bösen theilweise nur zu gut gelungen, das Gefühl des sittlichen Abscheus und Schauders, das sie nicht erklären kann, praktisch zu beseitigen und ihre Anhänger an ein bloßes Bedauern zu gewöhnen, daß dieser oder jener so unglücklich ist ein

Bösewicht zu sein. Es lenkt sich dabei der Blick immermehr ab von dem Innern des Bösen, und man findet am Ende die Sünde nicht eigentlich um ihrer selbst willen verabscheuungswerth, sondern weil sie den Menschen mannichfach elend macht — wie denn dieß von Leibnitz selbst gelegentlich ausgesprochen wird*). So durfte sogar der flach eudämonistische Philanthropismus des vorigen Jahrhunderts es wagen sich aus einzelnen Bruchstücken der Theodicee eine Art von philosophischer Stütze zusammenzusetzen, z. B. in der Villaumeschen Schrift von dem Ursprung und den Absichten des Uebels. Wie aber diese weichliche Betrachtungsweise der Sünde an sich nichts taugt, so verwickelt sie uns unvermeidlich in den tiefsten und durchgreifendsten Zwiespalt mit der ethischen Grundanschauung des Christenthums. Denn die heilige Schrift, so kräftig sie von der erbarmenden Liebe Gottes gegen das sündige Geschlecht zeugt, stellt die Sünde überall als Gegenstand des göttlichen Zornes dar; sie sieht im Sündendiener einen Feind Gottes und einen Genossen des Satans und verkündigt eine strafende Gerechtigkeit Gottes, eine Verdammniß der Gottlosen **). In

*) Th. 1, §. 26.; doch kommen sonst in der Theodicee bessere Grundsätze über das Verhältniß zwischen physischem und ethischem Uebel vor. Entschiedener tritt jene Ansicht von dem eigentlichen Grunde unsers verwerfenden Urtheils über das Böse in einer Schrift hervor, welche, wenige Jahre vor der Theodicee erschienen, überhaupt manche interessante Vergleichungspunkte mit letzterer darbietet, in des Englischen Bischofs King Schrift de origine mali. King scheut sich auch nicht den Satz auszusprechen, der allerdings mit Nothwendigkeit aus jener Ansicht folgt, daß das physische Uebel größer sei als das moralische, cap. V, sect. 5. Freilich wird auf diesem Standpunkte die Seligkeit selbst bloß als physisches Gut betrachtet!

**) Die Theodicee zwar läßt diese Lehren durchaus unangetastet und sucht sogar den Satz von der ewigen Dauer der Verdammniß mit ihren Principien in Einklang zu bringen. Auch berechtigt uns nichts, diese Anerkennung etwa auf Rechnung der Anbequemung an die populären Standpunkte, welche sich Leibnitz in der Theodicee erlaubt haben soll, zu setzen, wie denn überhaupt diese auch von Hegel (Vorlesungen über Geschichte der Philosophie B. 3, S. 452.) ausgesprochene Ansicht von der Theodicee, die die Wahrheit der Gesinnung ihres großen Verfassers Preis

dem vollkommnen Menschen, in Christo, zeigt sie uns als vorherrschendes Gefühl in Beziehung auf die Sünde nicht jene Wehmuth, wie man sie etwa einer unüberwindlichen Schranke in sich oder Andern zollt, sondern heiligen Zorn. Und so fordert sie auch uns nicht zu weichen Klagen über das schmerzliche Verhängniß der Sünde auf, sondern zum glühenden Haß und zum unversöhnlichen Vertilgungskriege gegen dieselbe. Es ist überflüssig hier einzelne Stellen anzuführen; diese Ansicht ist ein Lebenspuls, der das ganze Neue Testament durchdringt; auf jeder Seite desselben ist der göttliche Abscheu vor dem Bösen, wenn nicht ausdrücklich bezeugt, doch zwischen den Zeilen zu lesen; doch mag hier besonders an die Eschatologie der Bibel und namentlich an deren Weissagung von einer höchsten Steigerung des Bösen vor dem Ablauf der Geschichte, von einem Antichrist Christo gegenüber erinnert werden. In diesem Sinne ist es richtig die ethische Grundanschauung des Christenthums dualistisch zu nennen. Um es kurz zu sagen: eine Weltansicht, die den tiefen

---

giebt, um seine spekulative Erkenntniß gegen den Vorwurf angeblich beschränkter Vorstellungen in Sicherheit zu bringen, nichts weniger als hinreichend begründet ist. Die einzige äußere Stütze ist der bekannte Brief an Pfaff, in welchem L. die Scharfsichtigkeit des Theologen und dessen naive Zuversicht zu seiner Entdeckung unverkennbar ironisirt. Auch würde unter dasselbe Urtheil mit der Theodicee noch eine Reihe andrer Schriften fallen, die über die Uebereinstimmung des Glaubens und der Vernunft, die Causa Dei asserta per justitiam ejus, die über Hobbes' Buch von der Freiheit, der Nothwendigkeit und dem Ungefähr, die über Kings Schrift vom Ursprung des Uebels, nicht minder eine gute Anzahl von Leibnitz's Briefen, in denen wie in allen jenen Schriften die Grundgedanken der Theodicee anzutreffen sind. — Indessen wird jeder aufmerksame Leser der Theodicee sich doch sagen müssen, wie fremdartig jene Lehren auf diesem Grunde sich ausnehmen, wie künstlich und gezwungen ihre Rechtfertigung im Ganzen ausfällt, und zu welchen bedenklichen Konsequenzen sie mitunter führt. Dahin gehört besonders die tief eingreifende Verkennung der göttlichen Werthachtung der einzelnen Persönlichkeit, deren ewiges Heil hier überall dem starren Gedanken der besten Welt zum Opfer gebracht wird (vgl. z. B. Th. 2, §. 118. 122. 123. Th. 3. §. 244.).

Zwiespalt in unserm Dasein als bloße Verneinung auffaßt und seinen Ursprung in der metaphysischen Unvollkommenheit des Geschöpfes sucht, bringt eben nur ein Nichtgutes, aber kein Böses, keinen positiven Gegensatz gegen das Gute heraus, und zerschneidet damit den Nerv der christlichen Betrachtungsweise, wie diese ihrerseits sich wieder auf das Engste anschließt an den wirklichen Inhalt alles sittlichen Bewußtseins. An die Stelle dieses qualitativen Gegensatzes tritt hier der quantitative Unterschied eines Mehr oder Minder; der Wille ist nach Leibnitz wesentlich auf das Gute gerichtet, auch in jeder bösen Handlung*); und die Limitationen, die an der letztern wegen des untergeordneten Werthes ihres Gegenstandes haften, werden als Privation oder defectus, mithin als Sünde nur durch die unvermeidliche Vergleichung mit einem bessern, d. h. auf höhere Gegenstände gerichteten Wollen in's Bewußtsein fallen. Wie hier Alles auf bloße Gradunterschiede hinausläuft, zeigt sich recht deutlich in der Art, wie Leibnitz die naturalis inertia corporum, die ihm auch nur etwas Verneinendes, eine Schranke der Empfänglichkeit des Körpers für den Einfluß der bewegenden Kraft ist, als vollkommenes Prototyp der ursprünglichen Einschränkung der Kreaturen, insofern daraus das Böse hervorgeht, behandelt**). Er vergleicht die bösen und guten Beschaffenheiten und Handlungen der Menschen mit mehreren Schiffen, welche, getrieben von demselben Strome (der göttlichen Thätigkeit, welche zu allem Reellen und Positiven in dem Handeln des Geschöpfes als hervorbringende Ursache mitwirkt), doch in sehr verschiedenen Graden der Schnelligkeit sich vorwärts bewegen wegen des verschiedenen Maßes, in welchem die Trägheitskraft vermöge der leichtern oder schwerern Ladung in den einzelnen Schiffen hemmend wirkt. Wird diese Analogie, auf welche Leibnitz einigemal in der Theodicee und

*) Th. 1, § 33. **) Th. 1, §. 33.

auch sonst*) zurückkommt, festgehalten, so sinkt das Böse ganz zu einem bloß relativen und komparativen Begriff herab. —

Wir haben schon früher (S. 174.) hingedeutet auf die abstrakte Auffassung des sittlich Guten, von welcher Leibnitz mit andern großen Philosophen und Theologen in der Erforschung des Wesens und Ursprunges der Sünde ausgeht. Es ist nicht möglich das sittlich Gute in seinem eigenthümlichen Wesen als ein ganz durch Freiheit Bedingtes klar zu erkennen, es ist eben darum auch andrerseits nicht möglich die volle Bedeutung des freien Willens für den Gegensatz des sittlich Guten richtig zu würdigen, so lange dasselbe so unmittelbar aus dem metaphysisch Guten abgeleitet oder vielmehr darein aufgelöst wird, daß es eben nur in der Ueberordnung der vollkommnern (mehr Realität in sich schließenden) über die unvollkommnern unter den Gegenständen unsers Begehrens bestehen soll. Aus dieser Betrachtungsweise entspringt die unklare Vermischung des sittlich und metaphysisch Guten, die uns in der Theodicee so oft begegnet, Aeußerungen wie diese: der freie Wille gehe auf das Gute, und wenn er auf das Böse treffe, so geschehe es zufälliger Weise, und weil dieses Böse sich in dem Guten verborgen und dasselbe gleichsam als Maske vorgenommen habe**). Hier ist denn der Be-

*) Causa Dei asserta etc. §. 71.

**) Th. 2, §. 154. „Le franc-arbitre va au bien, et s'il rencontre le mal, c'est par accident, c'est que ce mal est caché sous le bien et comme masqué". Dieß stimmt mit der von Plato im Gorgias 468. (Bekker P. II, Vol. I, p. 46 f.) entwickelten Theorie zusammen, nach welcher als Gegenstand des Wollens nur die jedesmaligen Zwecke betrachtet werden sollen, nicht der Inhalt der Handlung selbst, insofern er sich als Mittel zu einem solchen Zweck verhält (— *οὐ τοῦτο βούλεται ὃ πράττει, ἀλλ' ἐκεῖνο οὗ ἕνεκα πράττει* —). Diese Zwecke seien aber immer etwas, was der Mensch für ein Gutes halte (vgl. Meno 77 f.). Daß der letzte Satz, wie darin der Begriff des Guten genommen wird, im Grunde eine bloße Tautologie ist, erhellt aus dem S. 239. dieser Schrift Bemerkten. — Vgl. übrigens Ritters Geschichte der Philosophie Th. 2, S. 401.

griff des Guten an beiden Stellen in metaphysischem, der des Bösen in ethischem Sinne genommen.

Aehnlich verhält es sich mit der heut zu Tage so geläufigen Rede, daß das Böse immer am Guten sei. — Oft zwar soll dieser Satz wirklich den Sinn haben, daß das Böse nie im einzelnen Akt (dem äußern oder innern) zur Erscheinung kommen könne, ohne zugleich aus dem Grunde der Seele etwas sittlich Gutes mit heraufzuführen, an dem es haftet wie der Rost am Eisen. Ist es so gemeint, so wird kein Unbefangener zugeben, daß dieß von jeder schändlichen Handlung ohne Unterschied gelten könne. Ohnehin wird die durchgängige Möglichkeit, diesen Satz auf dem Wege der Erfahrung und Beobachtung zu erweisen, schwerlich Jemand im Ernste behaupten wollen, sondern es bleibt wohl immer bei der bloßen Forderung, daß es so sein müsse, weil es eben aus einer gewissen psychologischen Theorie so folgt. Man beruft sich nämlich auf die nothwendige Stetigkeit des sittlichen Lebens und Bewußtseins nach beiden Seiten hin, so lange das Gute und das Böse Faktoren desselben sind; irgendwie aber sei das Gute auch bei dem ärgsten Bösewicht noch Faktor seines sittlichen Lebens. Allein es beruht auf einer zu äußerlichen Auffassung eines richtigen Gedankens, wenn man aus dem Vorhandensein dieser streitenden Mächte im innern Leben sofort folgert, daß ihr entgegengesetztes Wirken auch in jedem Moment des erscheinenden Handelns stattfinden müsse. — Wie indessen dieser Satz von Vielen gebraucht wird, z. B. schon in älterer Zeit von Augustinus*) und Pseudo-Dionysius Areopagita (de div. nominibus, cap. 4.), soll er bedeuten, daß dem Bösen kein objektives, substantielles Sein zukommt, daß es niemals Natur im strengen Sinne ist noch werden kann, sondern daß es, in die Sphäre der Subjektivität festgebannt, immer genöthigt ist sich

*) Z. B. Op. imperf. c. Jul. lib. 1, c. 112.

mißbrauchend und verkehrend an ein an sich (im metaphysischen Sinne) Gutes anzuschließen, um an ihm als Basis seine Lüge, sein Unwesen zur Existenz zu bringen. In diesem Sinne ist der Satz so unstreitig wahr, daß nur der entschiedene Dualismus ihn leugnen könnte. Allein indem er dann den Begriff des ethisch Guten nicht unterscheidet von dem des metaphysisch Guten, welcher lediglich auf dem Begriffe der **Realität** ruht, enthält er den Keim bedenklicher Mißverständnisse in sich *). — So wie wir, wenn einmal die Kategorie der Substanz auf den sittlichen Gegensatz von gut und böse angewandt werden soll, zugeben müssen, daß wie das Böse so auch das ethisch Gute für sich kein substantiell Existirendes sei, sondern ein solches als seine Basis

*) In der Nichtunterscheidung dieser beiden Begriffe liegt z. B. auch der Grund, daß in neuerer Zeit zuweilen auch tiefer eindringende Betrachtung in dem Begriffe eines schlechthin bösen Wesens einen logischen Widerspruch hat finden wollen. Denn insofern es Wesenheit habe, sei es gut, mithin das Böse in ihm kein absolutes, sondern durch das noch vorhandene Gute irgendwie begrenzt. Sollte aber das Böse in einem solchen Wesen als absolut gedacht werden, so müßte es alles Gute *in ihm*, mithin die Wesenheit (natura), an der es haftet, ganz *vernichtet haben*; dieß Wesen existirte also nicht. („Satan ist, also ist er **gut**, also in Gott und mit Gott; Satan ist **böse**, also ist er **nicht**.“ **Göschels** Fragment über das Böse, im Anhange zu seinem Octavius und Cäcilius, S. 201.). Hier sind denn wieder die Begriffe gut und böse in ganz verschiedenem Sinne genommen, gut im metaphysischen, böse im ethischen. Die Vorstellung eines wenn gleich erst böse gewordenen, doch schlechthin bösen Wesens, in welchem kein Element des **ethisch** Guten mehr vorhanden ist, hat unstreitig große Schwierigkeiten; sie liegen theils in dem Begriffe des Bösen selbst, theils in dem Verhältnisse eines solchen Wesens zur Alles umfassenden und tragenden Wirksamkeit Gottes. Aber ein Widerspruch des zur Absolutheit gesteigerten Bösen mit **dem** Guten, welches in allem Seienden als solchem ist — nach **Augustins** Kanon: quidquid est, in quantum est, bonum est —, findet nicht **statt**; **dieses** Gute kann jenes Böse nicht begrenzen, weil es gar nicht derselben Sphäre angehört; es kann der vollendeten Meisterschaft im Bösen (welche zugleich die vollendete Knechtschaft ist), der Durchdringung und Sättigung aller Lebensmomente mit dem Bösen durchaus keinen Eintrag thun.

voraussetze: so können wir nun auch den Satz: daß das Böse immer am Guten sei, durch den andern erläutern: daß auch das Gute immer am Guten sei, das ethisch Gute am metaphysisch Guten.

Um zu verstehen, was die Sünde ist und wie sie entspringt, bedarf es noch ganz anderer, konkreterer Begriffe als der der Bejahung und Verneinung, des Seins und Nichtseins, der Realität und Beraubung, mit denen diese Theorie des Bösen und in älterer und neuerer Zeit so manche andre auszukommen wähnt — eine Weise der ethischen Betrachtung, welche bei Spinoza den äußersten Punkt erreicht hat*). Wir leugnen nicht, daß diese

*) Ethic. P. IV, propos. XX. Quo magis unusquisque — suum esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus est; contra quatenus unusquisque — suum esse conservare negligit, eatenus est impotens; vgl. prop. XXII. In der Demonstration von XX. wird dann der Begriff der potentia dem der Tugend gleichgesetzt, vgl. die achte Definition zum vierten Theil; mithin ist der Mangel der Tugend oder das Böse eben das Unvermögen des Menschen, sein Sein zu erhalten. Dieses Unvermögen aber kann niemals in ihm selbst seinen Grund haben, schol. zu prop. XX., sondern es ist nichts Anders als die Beschränkung, die jedes einzelne Ding nothwendig von andern einzelnen Dingen erfährt, prop. III. IV., das leidende Verhalten desselben, prop. XXIX. XXX. LXIV., also nichts Anders als die Grenze der Realität des Einzelwesens, vgl. die Präfation zum vierten Theil. Daß uns diese Grenze, diese an allem Endlichen als solchem haftende Negation — omnis determinatio est negatio — als Privation, mithin als malum erscheint, hat seinen Grund lediglich in unsrer inadäquaten Erkenntnißart, welche die einzelnen Dinge einseitig und außer ihrem Zusammenhange betrachtet, sie mit andern vollkommnern Dingen oder die verschiedenen Zustände und Entwickelungsstufen desselben Dinges mit einander oder mit einem Allgemeinbegriff dieses Dinges vergleicht, und so dahin kommt etwas zu vermissen, prop. LXXIII. Schol. Tract. polit. c. II, §. 8. Epist. XXXII. XXXIV. In diesem Resultat trifft Leibnitz, wie wir gesehen haben, mit Spinoza zusammen, nur daß bei Leibnitz jene Vergleichung, durch welche die Vorstellung des Bösen entsteht, eine nothwendige ist; bei Spinoza dagegen beruht sie ganz auf der Willkür und den Vorurtheilen des imaginirenden Denkens, der Philosoph hat sich ihrer entschlagen, und mit dem Begriff des Bösen zugleich hat auch der des Guten für ihn seine Realität verloren, vgl. auch die Appendix zum ersten Buch der Ethik.

allgemeinen Bestimmungen ihre Wahrheit und ihren Werth in der Erforschung des Bösen haben. Aber irrig ist es, wenn man dabei stehen bleibt und darin den Schlüssel zu dem ganzen Problem zu besitzen meint. Damit, daß das sittlich Gute als das Positive, das Reale bestimmt wird, ist sein eigenthümlicher Begriff noch ganz und gar nicht erfaßt; denn diese Prädikate kommen, um nur das Nächste zu sagen, auch dem Naturgebiet zu, wo von dem sittlich Guten doch nicht die Rede sein kann. So lange die philosophische Betrachtung in der Sphäre jener abstrakten Bestimmungen festgebannt bleibt, ist für sie der Gegensatz des Guten und des Bösen überhaupt noch nicht wirklich vorhanden, und wenn sie ihn dennoch von dort aus bestimmen will, kann sie gar nicht anders als ihn durch Umdeutung auflösen. Um diesen Gegensatz nur überhaupt an seiner wahren Stelle anzutreffen, muß sie schon einen Begriff von der Kreatur und deren wesentlichem Verhältnisse zu Gott, von Persönlichkeit und Willen gewonnen haben.

Doch es wäre ungerecht, namentlich was den Begriff des Geschöpfes und seines Verhältnisses zu Gott betrifft, solchen der Theodicee gänzlich abzusprechen. Aber wie abstrakt und ganz an quantitativen Bestimmungen haftend ist die herrschende Auffassung dieses Begriffes! Gott ist das unendliche, alle Realität auf schlechthin vollkommne Weise in sich vereinigende Wesen, die Kreatur ist endlich, beschränkt. Würden ihre Schranken aufgehoben, so würde sie sofort Gott sein. Darum ist es der Kreatur wesentlich, unvollkommen, mit dem malum metaphysicum behaftet zu sein, damit sie sich von Gott unterscheide. Daher nun auch die schon oben gerügte ganz quantitative Auffassung des Gegensatzes zwischen gut und böse, aus welcher dann allerdings der verneinende Begriff vom Bösen ganz konsequent abfolgt*).

---

*) Vgl. über Leibnitz's Lehre vom Bösen Sigwart, das Problem des Bösen oder die Theodicee, 1840, S. 101—120.

Besonders deutlich hat die rein quantitative Auffassung dieser Verhältnisse sich neuerlich in Dr. Baurs Erwiederung auf Dr. Möhlers neueste Polemik rc.*) ausgesprochen, doch mit der Modifikation, daß (mit Spinoza) die Begriffe des malum morale und des sogenannten malum metaphysicum identificirt werden, womit denn unmittelbar der privative Begriff vom Bösen in den der einfachen Negation übergeht. Das Extrem, zu welchem dort ein rücksichtsloser Scharfsinn die von uns bekämpfte Ansicht hinaufgetrieben hat, ist zu lehrreich, als daß wir uns nicht erlauben sollten einige Hauptstellen aus der Auseinandersetzung über Wesen und Grund der Sünde anzuführen. „Ist Befreiung von der Sünde," heißt es dort, „Aufhebung der Schranken der Endlichkeit, so ist klar, daß nur eine unendliche Reihe von Gradationen auf den Punkt hinaufführen kann, auf welchem die Sünde nur noch als verschwindendes Minimum ist. Soll nun auch dieses Minimum vollends hinweggedacht werden, so müßte das davon vollkommen freie Wesen — — mit Gott selbst Eins sein, weil nur Gott der absolut Sündlose ist. Soll es aber außer Gott von ihm verschiedne Wesen geben, so muß in ihnen, sofern sie nicht absolut sind wie Gott, eben deßwegen auch schon ein Minimum des Bösen vorausgesetzt werden"**). Etwas weiterhin lesen wir: „Will man Alles, was schlechthin den Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen ausmacht, Sünde nennen (was aber nicht der Gegner, sondern eben nur der Verfasser selbst thut), so ist allerdings ganz richtig, daß die Sünde so wenig aufhört, als der Unterschied zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen aufhören kann; nur muß man zugleich so billig sein anzuerkennen, daß hiemit nichts Anders gesagt ist, als was in keinem Falle geleugnet werden kann, daß, so lange der Mensch Mensch ist, auch die Schranke nie hinweggedacht werden kann,

*) Tübinger Zeitschrift für Theologie 1834, drittes Heft.
**) A. a. O. S. 230.

die ihn als Geschöpf von dem Schöpfer, dem absoluten Gott, trennt. In diesem Sinne kann der höchste der geschaffenen Geister eben so wenig ohne ein Minimum der Sünde gedacht werden, als der verworfenste der gefallenen Geister ohne ein Minimum des Guten, weil ja eben dieß, daß er Geist ist, als Realität auch etwas Gutes ist" *) — wo denn freilich an eine Unterscheidung des ethisch und metaphysisch Guten nicht von fern gedacht ist. Das Resultat der ganzen Erörterung wird endlich in folgenden merkwürdigen Worten ausgesprochen: „Ebendeßwegen (weil in jeder Sünde immer nur das für das eigentliche Böse in ihr zu halten sei, was an ihr als Negation erscheine) ist das Böse auch das Endliche, weil das Endliche selbst das Negative ist, die Negation des Unendlichen, und alle Erscheinungen des Endlichen nichts Anders sind als ein relatives Nichts, eine Negativität, die nach dem stets wechselnden Unterschied des plus und minus der Realität in den verschiedensten Formen erscheint." **) Kann man, um zu dem Ausgangspunkte dieser Mittheilungen zurückzukehren, sich zu jeder Quelle qualitativer Unterschiede in der von Gott geschaffenen Welt den Zugang entschiedener versperren? — Daß übrigens, das Endliche als solches zum Bösen machen, nur eine andre Art ist das Böse zu leugnen, wurde schon oben bemerkt. Auch wird als praktische Folge von dieser Ausdehnung des Begriffes: böse, über alles Endliche immer weniger dieses zu besorgen sein, daß man sich schwermüthig oder hassend von dem Endlichen um des Bösen willen, das wesentlich an ihm haftet, abwendet, sondern vielmehr, daß man sich das Böse um des Endlichen willen, von dem es einmal nicht zu trennen ist, gefallen läßt.

---

*) A. a. O. S. 231.
**) A. a. O. S. 233.

Die Ableitung des Bösen aus der metaphysischen Unvollkommenheit des Geschöpfs hat damit wie in der Theodicee selbst so in den zahlreichen besonders populärphilosophischen Bearbeitungen dieses Problems, die von den Grundgedanken der Theodicee ausgehen *), die Auffassung des Bösen als Privation immer in enge Verbindung gesetzt. Es liegt uns darum noch ob, das Verhältniß des Privationsbegriffs zum Wesen des Bösen so wie zu der Ableitung seines Ursprunges aus dem sogenannten malum imperfectionis zu prüfen.

Um in diesen Fragen klar zu sehen, müssen wir vor allen Dingen den Unterschied zwischen der einfachen Negation und der Privation, wie ihn schon Thomas von Aquino richtig aus einander gesetzt hat**), schärfer in's Auge fassen. Die einfache Verneinung spricht einem Dinge irgend welche Realitäten ab, die nicht zum Wesen desselben gehören. Die Verneinung überhaupt ist von dem Begriff des endlichen Seins unzertrennlich; mit der eigenthümlichen Bestimmtheit des Einzelnen ist hier überall der Unterschied von Anderm und mit dem Unterschiede die Ausschließung irgend welcher Realitäten gegeben. Diese einfache Verneinung kann, da sie allem Endlichen wesentlich ist, unmöglich als Störung und Verderbniß angesehen werden; Störung und Verderbniß eines Dinges ist nur das, was seinem Wesen widerstreitet. Die Beraubung dagegen ist der Mangel irgend einer Realität, die zum Begriff des Wesens gehört.

Es versteht sich nun ganz von selbst, daß jede Sünde zugleich eine Privation in sich schließt. Dem vollen Begriff des Menschen entspricht nur die Heiligkeit und die stetig fortschreitende Entwickelung zur Heiligkeit. Jede Sünde aber, wenn sie nicht

*) Aus den bedeutendsten derselben liefert Auszüge Werdermann, Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit, S. 241 f.

**) Summa P. I, qu. 48, art. 5.

ein Zeichen von dem gänzlichen Mangel dieser Entwickelung ist, so ist sie eine Hemmung ihres Fortschrittes. Eine andere Frage ist es jedoch, ob sich das Böse überhaupt auf den Begriff der Privation zurückführen lasse. Erinnern wir uns des Ertrages unserer früheren Untersuchung über das Wesen der Sünde, so scheint dadurch die privative Auffassung des Bösen allerdings sehr begünstigt zu werden. Die Selbstheit, die sich im Bösen auf schrankenlose Weise geltend macht, soll ja affirmirt werden, aber sie soll es nur so, daß sie der Einheit mit dem göttlichen Gesetz, mit der Liebe zu Gott sich unbedingt unterordnet. Ist nun aber dieß Nichtfortschreiten zu dem Höhern der göttlichen Liebe nicht eine Privation? Ohne Zweifel; aber dieß Nichtfortschreiten beruht ja eben darauf, daß das, was lediglich Moment sein soll, sich zum höchsten Princip aufwirft, das Ganze sein will. Die verkehrte Verneinung hat hier eine verkehrte Bejahung zu ihrer Voraussetzung. Und wird dieß nicht die privative Auffassung der Sünde, welches immer die konkreteren Bestimmungen sein mögen, die sie über das Wesen derselben aufstellt, jedenfalls anerkennen müssen? Ist das Böse wirklich Privation, so ist es Störung der Ordnung; ist es Störung der Ordnung, so fragt es sich, was das für eine Kraft und Wirksamkeit ist, durch welche die Verwirklichung der Ordnung an dieser Stelle verhindert wird? Ist dieser Frage nicht auszuweichen, so wird das Element, welches durch die Ordnung an diesem bestimmten Platze gefordert wird, doch wohl eben darum fehlen, weil ein andres verkehrtes Element sich an seine Stelle gedrängt hat; was denn eben die verkehrte Bejahung ist.

So richtig es also ist, in jeder Sünde eine Privation zu erkennen, so ist doch damit das eigentliche Wesen der Sünde noch keinesweges genugsam bezeichnet und noch weniger ihre Entstehung erklärt. Vielmehr bleibt in letzterer Beziehung die Frage noch unbeantwortet, was das ist, was diese Privation hervorbringt. Denn daß mit jener Rede, für das Böse

gebe es keine causa efficiens, sondern nur eine causa deficiens, d. h. einen defectus causae, die Frage nicht abzuweisen ist, erhellt zur Genüge aus unserer Auseinandersetzung des Privationsbegriffs. Antwortet nun Leibnitz nach dem Obigen: die Beraubung folge aus den ursprünglichen Einschränkungen des Geschöpfes, so müssen wir weiter fragen: wie soll aus Verneinungen, die im Begriff des Menschen als Geschöpfes liegen, eine Verneinung folgen, die diesem Begriff widerstreitet? Wie dieß möglich sein soll, hat Leibnitz nirgends gezeigt, und hätte es, noch unbekannt mit den Selbstbewegungen des Begriffes, durch welche auf rein logischem Wege die Verneinung, das einfache Anderssein sich zum Gegensatz und Widerspruch steigert, auch auf keine Weise zu zeigen vermocht. Die Unvollkommenheit, die aus den wesentlichen Schranken des Geschöpfes als solchen oder vielleicht aus der allmäligen Entwickelung desselben nothwendig hervorgeht, läßt sich eben darum auch nicht als Sünde, als Störung, mithin auch nicht als wirkliche Privation betrachten. Wird also das Böse aus den bloßen Einschränkungen des Geschöpfes abgeleitet, so löst sich damit der Privationsbegriff unmittelbar in die einfache Negation, d. h. in die Leugnung des Bösen auf. Aber ein Problem, an welchem seit Jahrtausenden die tiefsten Geister gearbeitet haben, damit abthun wollen, daß man — mit Spinoza — den Gegenstand desselben kurzweg für nichts, für gar nicht vorhanden erklärt, sieht doch gewiß einer Flucht ungleich ähnlicher als einer Lösung der Aufgabe.

Schelling findet es auffallend, daß schon unter den Kirchenvätern mehrere, vorzüglich Augustinus, das Böse in eine bloße Privation setzten *). Mit Recht; denn wie sollen wir das

*) Philos. Schriften B. 1, S. 445. Bei Augustinus findet sich diese Ansicht vom Bösen z. B. Contra epist. Manich. quam vocant

reimen mit der energischen Auffassung des Bösen, welche die innerste Gesinnung dieses großen Kirchenlehrers und eben darum sein ganzes theologisches System durchdringt?

Augustinus ist nicht der Erste, der den Begriff des Bösen auf den der Verneinung zurückzuführen sucht. Die scheinbaren Keime dieser Ansicht in der Platonischen Philosophie verschwinden bei näherer Betrachtung; dagegen findet sie sich bei einigen stoischen und neuplatonischen Philosophen schon bestimmt ausgesprochen *). Innerhalb der christlichen Kirche tritt dieser Begriff vom Bösen zuerst in mannichfaltigen Aeußerungen bei Origenes hervor **), dann bei Athanasius ***), Basilius d. Gr. †), Gregor von Nyssa ††). Wir haben schon früher (S. 352.) gesehen, daß dabei überall das ächt christliche Streben zum Grunde lag, die Ausschließung des Bösen von der göttlichen Ursächlichkeit

fundam. c. XXXV. seq. Confess. lib. VII, c. 12. De natura boni c. Manich. c. IV. De civit. Dei lib. XI, c. 9. lib. XII, c. 3. Enchir. cap. XI. XII. XIII.

*) Besonders bei Plotin — bei dem diese Auffassung des Bösen mit emanatistischen Vorstellungen zusammenhängt — Ennead. *III*, lib. II, c. 5. vgl. I, lib. VIII, c. 8., wo das Böse *στέρησις τοῦ ὄντος* genannt wird. Vgl. über die Plotinische Lehre vom Bösen Sigwart a. a. O. S. 80 ff. Vogt Neoplatonismus und Christenthum S. 67 ff.

**) De principiis lib. II, c. 9. In Joann. t. II, c. 7. (tom. IV, pag. 65. 66. ed. de la Rue): wo es unter Anderm heißt: *πᾶσα ἡ κακία οὐδέν ἐστιν* (mit Beziehung auf das *οὐδὲν* in Joh. 1, 3.), *ἐπεὶ καὶ οὐκ ὂν τυγχάνει.* Weiterhin bezeichnet er das Böse als ein *ἐστερῆσθαι τοῦ ὄντος.* — Wie hier der Grundfehler in der quantitativen Auffassung des Unterschiedes zwischen gut und böse liegt, erkennt auch Ritter an, Geschichte der christlichen Philosophie Th. I, S. 534.

***) Contra gentes c. VII, (tom. I, p. II, p. 7. ed. Bened.)

†) In hexaëmeron hom. II. (Opp. ed. Garnier tom. I, p. 16 seq.) *Ὁμιλία, ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός* (tom. II, p. 72—83, besonders p. 78.). Doch ist seine Formel: *τὸ κακὸν στέρησις ἀγαθοῦ*, da hier das *ἀγαθὸν* nach dem Zusammenhange schon das sittlich Gute bedeutet, mit der Bestimmung des Augustinus nicht zu identificiren.

††) *Λόγος κατηχητικός* c. V. VI. XXII. XXVIII; vgl. den dial. de anima et resurrectione.

mit dem Bewußtsein von der lebendigen Gegenwart Gottes in allem Sein und Geschehen zu vermitteln. Mit diesem Interesse verbindet sich das einer emanatistischen Mystik bei Pseudo-Dionysius Areopagita, der sich ziemlich ausführlich mit der Begründung des verneinenden Begriffes vom Bösen beschäftigt *), indem er sich dabei in ein sehr formelles und unfruchtbares Spiel mit den Kategorien Sein und Nichts, Gut und Böse vertieft. Aber dem Ansehen des Augustinus und der weitern Ausbildung, die die Auffassung des Bösen als Verneinung, bestimmter als Privation durch ihn erhalten, verdankt dieser Begriff hauptsächlich die allgemeine Verbreitung, die er nicht bloß in der Scholastik, sondern auch in der ältern Theologie des Protestantismus gefunden **).

Augustinus hat seine Theorie des Bösen ganz im Gegensatze gegen den Manichäismus ausgebildet; dessen böse Substanz oder Natur glaubte er nur dadurch abwehren zu können, daß er den Begriff der Privation zum Grunde legte. Demgemäß pflegt er das Wesen der Sünde als corruptio oder privatio boni zu bezeichnen ***). Da er aber dieß bonum gewöhnlich im metaphysischen Sinne nimmt, wie er es denn auch gelegentlich näher

---

*) De divinis nominibus c. IV, §. 18. bis zum Schluß.

**) Bei Scotus Erigena ist die Fassung des Begriffes mehr von Pseudo-Dionysius abhängig. Von den Scholastikern genügt es den Thomas, Summa p. I, qu. 48, art. 1. 2. 3. qu. 49, art. 1. anzuführen. Ihm folgen dann die meisten spätern Scholastiker so wie die katholischen Theologen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, namentlich auch Bellarmin. Unter den protestantischen Dogmatikern macht schon Melanchthon in den spätern Ausgaben seiner Loci von dem Privationsbegriffe unter Benutzung der von Thomas aufgestellten genauern Bestimmungen Gebrauch, de causa peccati et contingentia p. 64 seq.

***) Vgl. außer den schon angeführten Stellen noch besonders in Bezug auf diesen Ausdruck De moribus Manich. c. V. seq. De lib. arb. lib. III, c. 13. 14.

bestimmt als bonum naturae*), so ist jene Bezeichnung wesentlich gleichbedeutend mit Beraubung des Seins, Verminderung der Realität (Enchir. c. 12.). Das Böse ist nach Augustins Grundbestimmung, in der er dem Plato folgt, das was schadet; sein Streben geht dahin, das Sein des Wesens, an dem es haftet, ganz zu verzehren (consumere), in Nichts aufzulösen (tendit ad non esse); doch vermag es dieses Ziel niemals zu erreichen, schon darum nicht, weil das Böse überhaupt nur so existiren kann, daß es am Guten ist, an der von Gott geschaffenen Natur des böse gewordenen Subjektes; weßhalb es sich selbst aufheben würde, wenn es diese Natur wirklich vernichtete**). Die Möglichkeit dieser Korruption, wie sie nur der Kreatur zukommt, hat darin ihren Grund, daß diese weder von sich selbst ist noch aus dem Wesen Gottes (de Deo) entsprungen, sondern durch den schöpferischen Willen Gottes aus Nichts gemacht***). In Kings früher angeführter Schrift wird dieser

---

*) C. Jul. Pel. lib. I, c. 8. 9. De civit. Dei a. a. O. und lib. XI, c. 17. De nuptiis et concup. lib. II, c. 17. — Cölln in seiner Bearbeitung des Münscherschen Lehrbuches der *Dogmengeschichte, B. I*, S. 355. findet Augustin im Widerspruch mit seiner spätern Denkart, wenn er in der Schrift de gen. c. Manich. lib. II, c. 29. behauptet: nullum malum esse naturale, sed omnes naturas bonas esse. Allein wie Aug. diesen Satz versteht, verträgt er sich sehr wohl mit den Ansichten, die er im Gegensatz gegen den Pelagianismus entwickelt, wie er denn denselben Gedanken auch in den spätern Schriften, namentlich in der Civitas, im Enchiridion, in den Büchern c. Julian., besonders im Opus imperfectum, in mannichfachen Formen sehr oft wiederholt. Deßhalb findet er auch in den Retraktationen jenen Ausspruch nicht einmal einer Erläuterung bedürftig. — Dürfen wir von dem Titel auf den Inhalt schließen, so scheint nach dem eben Bemerkten die verlorengegangene Schrift des Theodorus v. Mopsuestia: *πρὸς τοὺς λέγοντας, φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους*, gegen den Augustinus wenigstens den Nagel nicht eben auf den Kopf getroffen zu haben.

**) De moribus Manichaeorum c. VI. VII. Op. imperf. c. Jul. lib. I, c. 112. Enchir. c. XII.

***) De lib. arb. lib. II, c. 20. Contra epist. fund. c. XXXVI. XXXVIII. Contra Jul. lib. I, c. 8. De nupt. et conc. lib. II, c. 29.

Gedanke hinaufgetrieben bis zu einer eigenthümlichen Art von Dualismus, welcher das Nichts als miterzeugendes Princip des geschaffenen Daseins an die Stelle der Materie bei den Alten treten läßt; er sagt: nascitur creatura a Deo patre perfectissimo, at a nihilo quasi matre, quae est ipsa imperfectio*).

Nehmen wir nun noch hinzu, daß Augustinus, wie schon früher bemerkt wurde, das Böse von Seiten des Gegenstandes, worauf es sich überall als verkehrte Begierde bezieht, als conversio ab eo, quod magis s. summe est, ad id, quod minus est, bezeichnet: so scheint denn freilich der Gegensatz des Bösen gegen das Gute, wie wir ihn auch anfassen mögen, uns aus den Händen zu entschlüpfen. Denn selbst wenn wir an die Stelle des minus der Realität das Nichts setzen, so ist ja doch keine Wahrheit in der Vorstellung, daß das Nichts einen wirklichen Gegensatz gegen das absolute Sein, gegen Gott bilde**). Wäre überhaupt ein solcher Gegensatz gegen das absolute Sein möglich, so könnte das Nichts diesen Gegensatz doch offenbar nur bilden, insofern es dem absoluten Sein als ein Anderes gegenüberstände, d. h. insofern es nicht Nichts, sondern Etwas wäre. Halten wir uns vollends genau an die obige Bestimmung, nach welcher der Mensch im Bösen nach dem Realen strebt wie im Guten, nur nach dem Geringen statt nach dem Großen und Größten, oder doch mehr nach jenem als nach diesem, so tritt an die Stelle des Gegensatzes zwischen gut und böse unvermeidlich der bloß graduelle Unterschied zwischen einem Unvollkommnern und einem Voll-

*) De origine mali cap. IV, sect. 9. vgl. sect. 2. Derselbe Gedanke findet sich nicht selten bei Theosophen und theosophischen Sekten.

**) Contra Secundinum Manich. c. 10. stellt A. den Satz auf: non esse contrarium Deo, qui summe est, nisi quod omnino non est. Aus diesem vermeintlichen Gegensatz des Nichts gegen das Sein hatte schon Origenes a. a. O., indem er die Identität des Seienden mit dem Guten zu Grunde legte, seinen verneinenden Begriff vom Bösen erschlossen.

kommnern. — Jener Grundfehler in der Art, wie dem Augustinus der Begriff des Bösen entsteht, das Bestreben, ihn in seinem Gegensatz gegen den Begriff des Guten aus dem Mehr oder Minder der Realität der darin begehrten Objekte herzuleiten, durchdringt besonders die Bücher de libero arbitrio und führt hier, wie in den Schriften de ordine, de moribus Manichaeorum, de natura boni, mitunter zu sehr sonderbaren Ergebnissen, z. B. daß es doch immer noch besser sei böse und elend zu sein, als gar nicht zu sein, welches das summum malum sei, daß das durch Sünde zerrüttete Geschöpf doch noch vollkommner sei als das vernunftlose, so wie verdorbenes Gold höher geschätzt werde als reines Silber*).

So scheint denn allerdings die Grundansicht des Augustinus von der Sünde ganz übereinstimmend zu sein mit der des Leibnitz. Und wenn doch in Augustins Schriften überall das tiefste Bewußtsein von dem positiven Gegensatze des Bösen gegen das Gute und ein Eindringen in das Wesen des Bösen sich ausspricht, welches der Theodicee weit überlegen ist: so scheint es, als könnten wir uns dieß etwa nur so erklären, daß *sein* Sinn höher gestanden habe als sein System, daß dessen Schranken, zu eng um den Reichthum christlicher Erfahrungen, die Fülle tiefer Anschauungen in diesem großen Geiste zu fassen, von seiner darauf gegründeten Erkenntniß der Sünde an mannichfachen Punkten durchbrochen worden seien.

Indessen bei näherer Erwägung zeigt sich doch eine sehr

*) Derselbe Gedanke findet sich bei Leibnitz in der Theodicee, bei Spinoza (ep. XXXII.), auch in Hegels Encyklop. §. 248: „Wenn die geistige Zufälligkeit, die Willkür bis zum Bösen fortgeht, so ist dieß selbst noch ein unendlich Höheres als das gesetzmäßige Benehmen der Gestirne oder als die Unschuld der Pflanze." Wenn nur zwischen so disparaten Dingen, wie einerseits die Unschuld der Pflanze, das gesetzmäßige Benehmen der Gestirne, andrerseits der böse Wille des Menschen, überhaupt irgend eine Vergleichung möglich wäre.

bedeutende und tiefgreifende Verschiedenheit in der Art, wie Beide, Augustinus und Leibnitz, den Begriff der privatio boni s. naturae in ihrer Theorie des Bösen auffassen. Während nämlich jener den Ausdruck Privation gewöhnlich in aktiver Bedeutung vom Bösen braucht, nimmt ihn dieser passiv; Letzterem ist das Böse ein Zustand des Mangels, des Beraubtseins, den er mit der metaphysischen Unvollkommenheit des Geschöpfes in wesentlichen Zusammenhang setzt, Ersterem dagegen eine beraubende, das Sein vermindernde Thätigkeit, nicht bloße Schwäche, sondern eine dem Sein widerstrebende Richtung (malum tendit ad non esse), deren Vorhandensein sich nicht anders als aus der Freiheit des Willens erklären läßt. Bei Augustinus ist es klar, daß das Geschaffensein des Menschen aus Nichts und die daraus entspringende Korruptibilität seiner Natur nur den Grund der Möglichkeit für die Entstehung des Bösen liefert, das Wirklichwerden desselben aber allein aus der Freiheit der Kreatur abgeleitet werden soll, indem der Begriff der Freiheit ihm nicht gestattet den Inhalt des Willensaktes wieder als Wirkung einer andern Ursache zu betrachten*). — Nur bei dieser Auffassung konnte ja auch Augustinus dem Begriff der privatio den der corruptio oder auch perversio gleichsetzen. Das Böse ist dem Augustinus eine Verneinung, aber in dem Sinne, in welchem z. B. das Feuer eine Verneinung ist, insofern es den Stoff zu verzehren strebt, in dem es sich entzündet.

Ist nun dieß die wahre Bedeutung dieser Begriffe bei Augustinus, so ist damit unleugbar ein tiefer und fruchtbarer Blick in das Wesen des Bösen gethan. Das Böse ist nun nicht

*) So im dritten Buch de lib. arbitrio c. 17. 18. und an verschiedenen Stellen der übrigen antimanichäischen Schriften. Die entscheidende Bedeutung dieser Bestimmungen für Augustin's Theorie des Bösen erkennt auch Baur an, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwickelung B. 1, S. 905 f.

mehr ein bloßer Mangel, sondern ein positiver Gegensatz gegen das von Gott geschaffene Sein, ein Princip der Zerstörung, — wobei übrigens wohl zu beachten ist, daß Augustinus in dieser spekulativen Betrachtung das sittlich Böse und das physische Uebel, wie seine Manichäischen Gegner, in ununterschiedener Einheit unter dem Begriffe des malum zusammenzufassen pflegt, gewiß nicht zum Vortheil der Untersuchung. Es ist im Wesentlichen dieselbe Ansicht vom Bösen, welche in Göthe's Faust aufgestellt wird *). — Diese Auffassung des Bösen hat unstreitig einen ächten, gesunden Kern; sie beruht auf der Erkenntniß, daß die Existenz

*) Besonders in dem Bekenntniß des Mephistopheles:
„Ich bin der Geist, der stets verneint;
Und das mit Recht; denn Alles, was entsteht,
Ist werth, daß es zu Grunde geht;
Drum besser wär's, daß nichts entstünde."
Und später von einer andern Seite in Faust's Klage über ihn, der
— — — „zu nichts
Mit Einem Worthauch deine Gaben wandelt."
Eine entgegengesetzte Ansicht vom Wesen des Bösen entwickelt Tieck in einer seiner tiefsinnigsten Dichtungen, im Hexensabbat. Hier entsteht die Wirklichkeit vielmehr durch den Abfall der kräftigsten geschaffenen Geister von Gott, durch ihren Sturz in die Tiefe, und Lucifer *ist hier* das weltbildende, gestaltende Princip, „die Kraft, die die Welt, das Leben der Natur, Geist und Strömung der Materie in Bewegung setzt und durch scheinbare Vernichtung schafft und durch scheinbare Schöpfung vernichtet." Aehnliches ist freilich innerhalb der christlichen Kirche seit der Ophitischen Gnosis in abgesonderten Parteien oft genug dagewesen. Ihre vornehmste Wurzel hat indessen jene dichterische Darstellung wohl in den Spekulationen Solgers, welche den Hegelschen Proceß noch in dem embryonischen Zustande eines einförmigen Herüber= und Hinübergehens zwischen Gott und dem Nichts festhalten. Gott begiebt sich in das Nichts, damit wir sein möchten, und opfert sich selbst, sein Nichts vernichtend, damit wir nicht ein bloßes Nichts bleiben, sondern zu ihm zurückkehren und in ihm sein möchten. Will aber dieses Nichts außer Gott sein, also ein positives Nichts werden, so ist es das Böse. Das ist ein göttliches Spiel, in welchem es eigentlich zu Nichts kommt, und auf welches die Ironie mit Recht vernichtend herabschaut. Daß übrigens in der Philosophie jenes edlen Geistes andre Elemente liegen, die dieses unfruchtbare Princip und seine Konsequenzen unbedingt durchbrechen, braucht kaum bemerkt zu werden.

der Welt, des endlichen Seins ein an sich Gutes, dem göttlichen Willen und Wohlgefallen Gemäßes ist. Und daß dieß Grundvoraussetzung des Christenthums ist, wird Jeder, der dem Schöpfungsbegriff desselben nur die geringste Aufmerksamkeit widmet, zugeben müssen. Sollte die neuere Rede von dem weltscheuen Dualismus des Christenthums mehr als leere Beschuldigung sein, so müßte sich nachweisen lassen, daß es die Entstehung der Welt durch einen Abfall, eine Entfremdung von Gott bedinge. Prüfen wir indessen jene Bestimmung näher, so fällt leicht in die Augen, wie einseitig und einer unbefangenen Beobachtung des menschlichen Lebens in seiner Verderbniß wenig entsprechend es ist, das Wesen des Bösen ganz auf die Tendenz zum Nichtsein zurückzuführen. Dieß zwar haben wir schon früher (S. 239.) erkannt, daß es in der Entwickelung des Bösen einen Gipfelpunkt giebt, wo es zur Furie des Zerstörens wird, zum grimmigen Haß gegen alles Seiende. Jedenfalls indessen sind Zustände, in denen uns die zerstörende Gewalt des Bösen so losgerissen von allem Interesse der Selbstsucht entgegentritt, nur sehr vereinzelte Erscheinungen; sie mögen uns mahnen, daß das Böse ein Element des Wahnsinns in sich trägt. Im Allgemeinen aber zeigt es keinesweges eine Tendenz zur Auflösung, zum Nichtsein rein als solchem *). Vielmehr weckt es im Menschen, oft

*) Man könnte, um das Böse nach allen seinen Elementen dieser Bestimmung unterzuordnen, die Erklärung zu Hülfe nehmen, welche Augustinus von dem Begriff des Seins giebt de moribus Manichaeorum c. VIII.: Nihil est esse quam unum esse. — Simplicia per se sunt, quia una sunt; quae autem non sunt simplicia, concordia partium imitantur unitatem et in tantum sunt, in quantum assequuntur. Quare ordinatio esse cogit, inordinatio vero non esse; quae perversio etiam nominatur atque corruptio. Allein abgesehen davon daß dieser Gedanke seiner Schönheit und relativen Wahrheit unbeschadet auf einem abstrakten Begriff von der höchsten Einheit beruht, würde auch so die Zulänglichkeit jener Auffassung des Bösen nicht zu retten sein, wenn es anders richtig ist, was eine frühere Betrachtung (S. 179.) uns gelehrt hat, daß das Böse nicht bloß Unordnung ist und Auflösung der Einheit, sondern zugleich verkehrte Ordnung und Einheit.

alle seine Kräfte spannend und auf Einen Punkt vereinigend, ein maßloses Streben zu besitzen, zu genießen, nur eben für sich, so daß das einzelne Ich sich darin Unbedingtheit anmaßt, von der höhern Einheit, der es angehören soll, sich losreißend und die Einheit in sich selbst suchend. Die Sünde will zerstören, aber nur das, was der Gier der Selbstsucht hemmend in den Weg tritt. So hat die negirende Richtung im Bösen eine verkehrte Position zu ihrem Grunde. Und dieß muß uns Augustinus selbst bestätigen; „wenn er im Einzelnen darauf ausgeht die Natur des Bösen uns zu schildern, oder im Allgemeinen den Unterschied zwischen Gutem und Bösem uns bezeichnen will, so kommt immer etwas Bejahendes zum Vorschein" *) — Hochmuth, Habsucht, Selbstliebe und Aehnliches. Wir haben uns oben überzeugt, daß dieß auch gar nicht anders sein kann, so wie es mit dem Begriffe der Privation und ihrem Unterschiede von der einfachen Negation ernstlich genommen wird. Doch scheint Augustinus nicht immer ein deutliches Bewußtsein von den Verhältnissen und Unterschieden dieser Begriffe zu haben, weßhalb er

*) Worte Ritters a. a. O. S. 357. — Wenn übrigens dieser treffliche Forscher, dem wir überall lieber folgen als widersprechen, die hier nachgewiesene eigenthümliche Fassung des Privationsbegriffes bei Augustinus nicht besonders beachtet, und überhaupt in seiner Darstellung der Augustinischen Lehre vom Bösen theilweise zu abweichenden Ergebnissen gelangt, so scheint dieß besonders darin seinen Grund zu haben, daß er einem Element in Augustinus' Denkweise, dessen Abkunft aus der griechischen Philosophie er doch selbst anerkennt, entscheidenderes und bleibenderes Gewicht beilegt als ich vermag. Ich meine die besonders in den frühern Schriften des Augustinus häufig vorkommende ästhetische Ansicht, daß das Böse durch den Kontrast gegen das Gute der Schönheit der Welt und der Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit diene, vgl. Ritter a. a. O. S. 329 f. Sollte aus diesem ästhetischen Gesichtspunkt, durch den allerdings, wie Ritter nachweist, selbst die Auffassung der göttlichen Gerechtigkeit in jenen Schriften bestimmt ist, wirklich die Nothwendigkeit des Bösen abgeleitet werden, so wäre damit die Idee der Heiligkeit der Idee der Schönheit geopfert; was sich doch dem System des Augustinus nicht vorwerfen läßt.

zuweilen in der Behandlung des Privationsbegriffes unvermerkt auf den andern Standpunkt geräth. —

Wenn die Apologie der Augsburgischen Konfession die Erbsünde nicht in einen bloßen defectus gesetzt wissen will, sondern als die andere Seite derselben die concupiscentia geltend macht*), so ist Melanchthons Absicht hierbei offenbar nicht, der Augustinischen Bestimmung des Bösen als Privation entgegenzutreten. Diese ist von ganz metaphysischer Bedeutung, sie bezieht sich auf die Sünde in abstracto betrachtet, wie unsre ältere Theologie sich ausdrückte; Melanchthon aber hat es hier mit einem Gegensatze in der empirisch psychologischen Auffassung des angebornen sittlichen Verderbens zu thun, wie er durch die ganze Theologie des Mittelalters hindurchgeht, indem die eine Seite sich mehr an den defectus oder die carentia (absentia privativa) justitiae originalis hält, die andere mehr an die positive Verkehrtheit, die vitiosa qualitas, welche nach Augustins Vorgange als concupiscentia bezeichnet zu werden pflegte. Darum lassen Melanchthon und die altprotestantischen Dogmatiker durch die Anerkennung dieser Zwiefachheit im Wesen der Erbsünde sich eben so wenig wie z. B. Thomas von Aquino**) abhalten, in der allgemeinen Begriffsbestimmung des Bösen sich an die Augustinische Privationstheorie anzuschließen, — vgl. S. 174. In concreto und ethice betrachtet — das ist die herrschende Lehrart der altprotestantischen Theologie über diesen Punkt***) — sei die Erbsünde keinesweges ein bloßer Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit, sondern in Rücksicht der andern wesentlichen Seite, der concupiscentia, eine qualitas positiva; in abstracto und meta-

*) Art. de peccato originali, S. 55. der Rechenbergschen Ausg.

**) Summa P. I, qu. 48, art. 1. 2. 3. qu. 49, art. 1. vgl. mit P. II, I, qu. 82, art. 1.

***) Es genügt hier auf Gerhards Confessio catholica, de peccati originalis natura et quidditate p. 1406. und Quenstedt a. a. O. P. II, cap. II, sect. II, qu. 11. zu verweisen.

physice betrachtet, sei sie dagegen eine bloße Privation — wo denn freilich auffallend ist, daß das irrationale Verhältniß dieses metaphysischen Begriffes von der Sünde zu der ethischen Natur derselben den Theologen kein Bedenken gegen diese Bestimmungen erregte. Zugleich leuchtet ein, daß bei dieser Art den Privationsbegriff auf das Böse anzuwenden die alten Theologen eigentlich den Gebrauch davon nicht machen konnten, weßhalb er manchen Neuern besonders willkommen und werth ist, *nämlich* um das Vorhandensein des Bösen mit der Vollkommenheit des göttlichen Wissens und Wollens auszugleichen. Denn *die* Annahme dürfen wir ihnen doch nicht unterlegen, daß Gott das Böse im Menschen nur in abstracto erkenne.

Zweites Kapitel.

Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit.

Unsre Untersuchung der Privationstheorie führte uns zu dem Ergebniß, daß der Privationsbegriff selbst, entschieden durchgeführt, auf etwas Positives in der Sünde treibt, wodurch diese störende Privation bewirkt wird. Fragen wir nun, was dieses Positive ist, so verweisen uns unzählige Stimmen der Gegenwart, noch mehrere aus der nächsten Vergangenheit an die Sinnlichkeit*). In ihr soll die Quelle der Sünde liegen, deren Wesen mithin in der Uebermacht der Sinnlichkeit über den Geist bestehen würde. Und eben daraus, daß der Mensch nicht bloß Geist ist, sondern bloß sinnliches Wesen, so wie aus den nähern Bestimmungen des Verhältnisses zwischen beiden Seiten soll sich denn auch das Vorhandensein der Sünde und ihre all-

*) Wenn diese Ansicht zu allen Zeiten zahlreiche Anhänger gefunden hat, so haben es doch auch die größten Lehrer der Kirche nicht an nachdrücklichen Protestationen dagegen fehlen lassen, vgl. z. B. Augustinus, de civit. Dei lib. XIV, c. 2—5. Luther, de servo arbitrio S. 167 f. (Ausg. von Seb. Schmidt in 4.) Melanchthon in der Apologie art. de pecc. orig. S. 55. vgl. 52. 53. In der Konkordienformel (sol. declar. art. I. de peccato orig.) wird der Erbsünde ihr Sitz vornehmlich in superioribus et principalibus animae facultatibus angewiesen. — Was den Augustinus betrifft, so scheint es um so weniger überflüssig an solche Stellen wie die oben angeführte zu erinnern, da ihm in unsrer Zeit nicht selten die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit zugeschrieben wird, z. B. von Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der Sittenlehre S. 220. Die concupiscentia hielt Augustinus so wenig für die ursprüngliche Quelle der Sünde, daß sie ihm vielmehr erst deren Wirkung und Strafe war.

gemeine Ausbreitung im menschlichen Geschlecht ganz leicht und natürlich erklären.

Den unbestreitbaren Vorzug hat die Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit vor der Privationstheorie, daß damit die abstrakte Auffassung des Bösen und der mit ihm zusammenhangenden Begriffe in eine konkretere übergeht.

Ritter nimmt die Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit in Schutz*); aber er giebt dabei letzterm Begriffe *einen* Sinn, in welchem wir jene Theorie nicht angreifen. Er versteht unter dem Sinnlichen das Veränderliche und Zeitliche *unsers* Daseins, uns selbst, insofern unsre Gegenwart irgendwie bestimmt ist durch unsre Vergangenheit, und stellt ihm als das Uebersinnliche das Wesen des Menschen und aller Geschöpfe entgegen, wie es in Gottes ewigem Verstande gesetzt ist. Er behauptet von hier aus, daß unsre Zurückführung der Sünde auf die Selbstsucht von selbst in die Erklärung derselben aus der Sinnlichkeit übergehe. Denn das Ich, welches von dem Selbstsüchtigen auf falsche Weise geliebt werde, sei doch nur das zeitliche, nicht das ewige Ich, wie es in Gottes ewigem Wesen *vorbildlich* gesetzt sei. Wir geben Letzteres unbedingt zu; denn wie das Ich in den Ideen des göttlichen Verstandes seinen ewigen Urstand hat, ist es nicht bloß in der vollkommnen Reinheit und Wahrheit seines eignen Wesens, sondern auch in der vollkommnen Einheit mit Gott und der Welt gesetzt. Liebt der Mensch so sein eignes Ich, so kann diese Liebe freilich nie Selbstsucht sein. Dagegen könnte Einer wohl die Glückseligkeit eines nachirdischen, von ihm in seiner Unvergänglichkeit erkannten Daseins zum Ziele seines Strebens machen, und doch, wenn er in seiner Vorstellung sie gar nicht auf die Gemeinschaft mit Gott und auf das Leben in der vollendeten Liebe bezöge, sondern eben nur auf seine

*) Ueber das Böse S. 5 f.

selbstische Befriedigung, auch in diesem Streben ganz der Selbstsucht und Sünde verfallen sein. Allein wir haben es hier nicht mit einem philosophischen Sprachgebrauch zu thun, nach welchem Ritter den Unterschied des sinnlichen und des übersinnlichen Seins eben so wohl wie auf den Menschen auf alle andern Geschöpfe bezieht, sondern mit dem Sprachgebrauch, den er selbst als den gewöhnlichen bezeichnet, und der eben auch den gewöhnlichen Weisen das Böse aus der Sinnlichkeit abzuleiten zum Grunde liegt. Die Sinnlichkeit ist uns diejenige Seite unsers Wesens, in welcher unsre Bestimmbarkeit durch Eindrücke der Außenwelt beruht*). — Will man die Bestimmungen, mit denen diese Theorie verkehrt, auf allgemeinste philosophische Begriffe zurückführen, so wird man diese nicht in dem Gegensatze zwischen Idee und Erscheinung suchen müssen, sondern in dem Gegensatz zwischen Geist und Materie, Thätigkeit und Sein. Das Gute wird ihr in Gott die reine Geistigkeit, im Menschen als sinnlich vernünftigem Wesen die unbeschränkte Herrschaft des Geistes über die Materie sein. Doch scheinen allerdings bei Manchem, der sich zu dieser Ansicht bekennt, beide Fassungen des Begriffes: Sinnlichkeit, sich unklar mit einander zu vermischen.

Andrerseits kann es mit der hier zu beurtheilenden Theorie natürlich nicht so gemeint sein, daß die Sinnlichkeit, der sinnliche Trieb und seine Befriedigung an sich das Böse sein solle. Denn daraus würde folgen, daß überall, wo beseelte Materie ist, auch das Böse sich finden müsse; welcher Verständige aber könnte sich entschließen in den Trieben der Thiere und deren Befriedigung Sünde zu sehen? Und wollten wir es, so hätten

*) Auch Lücke, indem er den Satz vertheidigt, daß die Sinnlichkeit wesentlicher Faktor im Ursprung der ersten und der folgenden Sünden sei, Göttinger Gel. Anzeigen 1839, St. 27, S. 261 f., erklärt ausdrücklich die Sinnlichkeit in einem weitern und feinern Sinne zu nehmen, vermöge dessen auch in der geistigsten Sünde der Wille doch der Welt zugekehrt sei.

wir doch eben den Begriff des Bösen nur aufgelöst durch übermäßige Ausdehnung seiner Grenze; wem Alles Sünde ist, worin das sinnliche Leben sich äußert, dem ist im Grunde nichts mehr Sünde; alle Schuld, alles Bewußtsein eines innern Zwiespaltes, der nicht sein soll, ist verschwunden; was übrig bleibt, ist eine nothwendige Ordnung der immer unschuldigen Natur.

Also — nicht in der Sinnlichkeit an und für sich kann im Sinne dieser Ansicht das Böse wurzeln, sondern nur in ihr, *insofern* sie im persönlichen Geschöpfe zusammen ist mit dem Geiste. Aber soll uns diese Wendung nicht sogleich wieder zurückführen auf den vorigen Punkt, so werden wir auch in diesem Gebiet die Aeußerungen der sinnlichen Natur nicht unmittelbar und als solche zur Sünde machen dürfen, sondern nur insofern die Sinnlichkeit, anstatt ganz dienendes Organ des Geistes zu sein, Basis seiner irdischen Existenz, Vermittelung seiner Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit im Verhältniß zur Welt, dem Geiste widerstrebt und sich zunächst Selbstständigkeit und eben damit weiter die Herrschaft im menschlichen Leben anmaßt. Suchen wir uns den einzig denkbaren Sinn dieser Theorie noch näher festzustellen, so müssen wir uns erinnern, daß doch, streng genommen, nicht eigentlich die sinnliche Natur, sondern in letzter Beziehung immer nur der Wille, der Mensch als Wollender das Subjekt der wirklichen Sünde sein kann. Es liegt dieß schon im Begriff der Sinnlichkeit, darin, daß sich ihr überhaupt kein Handeln zuschreiben läßt; jede Ansicht muß dieß zugeben, die nicht auf Zurechnung und Schuld in der Sünde von vorn herein Verzicht leisten will. Also nur so kann nach dieser Betrachtungsweise, wenn sie sich nicht in offenbaren Widersinn verwickeln soll, das Böse aus der Sinnlichkeit hervorgehen, daß der wollende Geist sich von ihrer Uebermacht bestimmen läßt, anstatt der in seinem eignen Wesen liegenden Forderung zu folgen.

Allein wie erklärt uns nun diese Theorie die Möglich-

keit einer so seltsamen Erscheinung, daß diejenige Seite der menschlichen Natur, welche nach dem Begriffe derselben die höhere ist, sich thatsächlich als die niedere, dienende, die niedere als die höhere, herrschende darstellt? Woher diese Störung und Umkehrung der wahren Ordnung, wie sie aus dem wesentlichen Verhältnisse beider Seiten sich mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit ergiebt?

Man verweist uns darauf, daß die Forderung der sinnlichen Natur auf das Angenehme und Lusterregende, die der vernünftigen Natur auf das Gute gehe, und daß beide Bestimmungen in den Gegenständen natürlich oftmals nicht zusammentreffen. Allein wenn sich von hier aus wohl begreifen läßt, wie zwischen den von beiden Seiten ausgehenden Antrieben zuweilen augenblickliche Verwickelungen entstehen können, so ist doch damit die Möglichkeit noch durchaus nicht erklärt, daß in solchem Zusammenstoß das Angenehme über das Gute, die Forderung der niedern sinnlichen Natur, die immer nur eine bedingte ist, über das unbedingte Gebot der höhern geistigen Natur jemals die Oberhand gewinnt, wie dieß am bestimmtesten in Sünden wider das Gewissen, wider die Forderung des wachen, sich seiner selbst bewußten Geistes der Fall ist (vgl. S. 223.). Dazu kommt, daß es eben schon ein abnormes und von diesem Standpunkt aus in seiner Möglichkeit unbegreifliches Verhältniß ist, wenn das Gute für den Geist nicht zugleich das Angenehme und Lusterregende ist, wenn es als ein starres Soll nur den Gegensatz der Willensneigung bildet. Doch das Befremdendste ist, daß es in diesem Gebiet nicht bloß einen Kampf, begleitet von öftern Niederlagen des Geistes, nicht bloß eine allgemeine Uebermacht der sinnlichen Natur über den Geist, sondern auch eine rückläufige Entwickelung, eine fortschreitende Entartung giebt, in welcher die Sinnlichkeit den Geist sich immermehr unterwirft und den Willen immer vollständiger zum Diener ihrer Begierden macht.

Hier würde nach dieser Theorie eine Macht, die der Geist schon besaß und die er seinem Wesen nach sich zu erhalten sucht, ihm von der Sinnlichkeit wider Willen, und zwar nicht bloß auf Augenblicke, sondern oft für den ganzen übrigen Verlauf des irdischen Lebens wieder entrissen, so daß die Sinnlichkeit, die Seite unsers Wesens, nach der wir bestimmt werden, das vernichtete, was von dem selbstthätigen Princip unsers Wesens gewirkt ist. Und so gänzlich vermag sich dieses Verhältniß zu verkehren, daß für unzählige Menschen das Geistige lediglich zum Mittel des Sinnlichen geworden ist, daß z. B. die Beschäftigung mit den Interessen des Geistes für nicht Wenige nur insofern Werth hat, als sie dazu dient ihnen ihre sinnlichen Bedürfnisse und Bequemlichkeiten zu verschaffen, ja daß endlich das Geistige nur noch gebraucht wird, um den sinnlichen Genuß zu raffiniren und zu würzen. Das Alles sind Thatsachen, welche durch die Erfahrung so vollkommen verbürgt werden, daß nur gänzliche Unbekanntschaft mit dem Leben sie in Abrede stellen könnte; was aber hat eine Theorie, welcher das Böse lediglich aus der Sinnlichkeit kommt, um die Möglichkeit einer solchen *positiven Umkehrung* des Verhältnisses deutlich zu machen?

Wollte man sich zur Lösung dieser Schwierigkeit auf die Freiheit des Willens zurückziehen, welche ja eben in dem Vermögen desselben bestehe, sich entweder den Forderungen des Geistes, der Vernunft oder den Reizen der Sinnlichkeit zuzuneigen und so diese oder jene zur herrschenden Macht zu erheben: so ist damit die Erklärung des Bösen aus der Sinnlichkeit nicht bloß modificirt, sondern der Hauptsache nach aufgegeben. Denn daß die Sinnlichkeit — im gegenwärtigen Zustande der menschlichen Natur — auf den Willen wirkt als Reiz, sich gegen die Forderung des sittlichen Gesetzes zu bestimmen, daß ferner die Uebermacht der sinnlichen Antriebe über die geistigen eine der Hauptformen ist, in denen die sittliche Zerrüttung des menschlichen

Lebens sich offenbart, das muß am Ende jede Theorie des Bösen, die sich gegen die Thatsachen nicht verblenden will, anerkennen. Und viel mehr bliebe in der That auch dieser Theorie, wenn sie den Freiheitsbegriff in der angegebenen Weise zu Hülfe nimmt, nicht übrig. Denn wird einmal die letzte Entscheidung, ob der Geist oder die Sinnlichkeit das Uebergewicht haben soll, dem freien Willen und seiner ungehemmten Selbstbestimmung übertragen, so ist der eigentliche Ursprung der Sünde nicht mehr in der Sinnlichkeit, sondern nur darin zu suchen, daß der Wille vermöge seiner Freiheit sich selbst eine verkehrte Richtung gegeben und eben damit erst Unordnung und Uebermaß in die Sinnlichkeit gebracht hat. Daß der Geist die Sinnlichkeit und ihren Trieb zum Princip seines Handelns macht, anstatt sich nach seinem eignen Gesetz zu bestimmen, das ist eben wegen der Freiheit, die er besitzt, nicht Schwäche, sondern positive Selbstverkehrung des Willens; und wie nun der Geist als wollender dazu kommt, sich nicht nach seiner eignen Natur zu bestimmen, sondern sich von der Sinnlichkeit bestimmen zu lassen, worin diese Selbsterniedrigung, diese Dahingabe seiner selbst in unwürdige Sklaverei ihren Grund hat, das ist dann das eigentliche Problem, in welchem die Frage nach dem Ursprung des Bösen erst zur Sprache kommt. Wie natürlich und psychologisch begreiflich es immer scheinen mag, daß die sinnlichen Vorstellungen, deren Gegenstände dem Menschen unmittelbar gegenwärtig sind und ihm für den nächsten Augenblick Genuß versprechen, stärker auf den Menschen wirken als die geistigen und so im einzelnen Falle die Entstehung der Sünde herbeiführen: wird nur anerkannt, daß nicht von der Sinnlichkeit, sondern vom Willen, also vom Geiste die Entscheidung über Thun oder Lassen abhängt, so wird das ganze weitläuftige Gewebe psychologischer Erklärungen, mit welchem besonders die Aufklärer des vorigen Jahrhunderts ihre Sinnlichkeitstheorie zu schmücken liebten, durch den einfachen

Satz zerrissen, daß dem Geiste nichts näher ist als der Geist *).

Will darum die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit sich selbst treu bleiben, macht sie darauf Anspruch nicht bloß die Natur des Bösen zu bezeichnen, sondern auch seinen Ursprung zu erklären, so kann sie den vorher (hypothetisch) angenommenen Begriff der Willensfreiheit als eines Vermögens, sich entweder nach den Antrieben des Geistes oder nach denen der Sinnlichkeit zu bestimmen, gar nicht in ihren Zusammenhang aufnehmen. Sie hat dieß zwar oft genug gethan in älterer und neuerer Zeit; allein wir können darin nur einen auffallenden Mangel an folgerichtigem Denken erblicken. Will sie den Begriff oder vielmehr den Namen der Freiheit einmal nicht Preis geben, so kann ihr diese doch nichts Anders sein als die Kraft des Geistes, wodurch er sich in seinem Handeln, gegenüber der Macht der sinnlichen Natur, nach seinem eignen Wesen, nach geistigen Antrieben bestimmt. Diese Kraft aber muß im Verhältniß zur Macht der sinnlichen Natur doch wohl eine irgendwie beschränkte sein; denn nur dadurch ist im Zusammenhange dieser Ansicht für den Menschen die Sünde möglich; eben in diesen Schranken des Geistes hat sie ihren Grund. So wenig kann die Sünde nach dieser Theorie aus der Freiheit, aus dem, was ihr die Freiheit nur bedeuten kann, entspringen, daß sie vielmehr eben da anfängt, wo diese Freiheit aufhört **). Und zwar können diese Schranken, auf welche

*) Solchen Erklärungsarten begegnet es oft, daß sie erst den Geist leugnen und den Menschen in das Naturgebiet herabziehen, um es dann hinterher ganz natürlich zu finden, daß er in seinem Handeln dem Thiere gleich bloß sinnlichen Antrieben folgt. Das zu lösende Problem, die übermäßige Gewalt des Sinnlichen über den Menschen, wird dabei als die rechte Ordnung vorausgesetzt und aus ihm weiter argumentirt.

**) Anders z. B. Bretschneider, der von der angegebenen Auffassung der Freiheit ausgeht und dennoch meint die Sünde der Freiheit zuschreiben zu können. In der system. Entwickelung aller dogmat. Begriffe S. 498. (dritte Aufl.) heißt es: Inwiefern sie (die Vernunft) sich

der Geist in seinem Streben sein eignes Wesen handelnd zu offenbaren trifft, nicht durch ihn selbst, etwa durch eine ursprüngliche That der Selbstbeschränkung im Verhältniß zur sinnlichen Natur, gesetzt sein — in welchem Falle diese ursprüngliche That des Geistes die Ursünde, die Uebermacht der Sinnlichkeit erst eine Folge davon, damit aber das Princip dieser Theorie aufgegeben wäre —; sondern diese Schranken sind ihm ohne sein Zuthun durch eine ihm von außen kommende Nothwendigkeit gesetzt. Der Uebermacht der Sinnlichkeit entspricht somit von der andern Seite eine natürliche Schwäche und Ohnmacht des Geistes; ja diese übermäßige Stärke und Reizbarkeit der sinnlichen Triebe ist überhaupt nur ein relativer Begriff, welcher lediglich Bedeutung hat in Beziehung auf den Mangel derjenigen Energie, deren der Geist bedarf, um die sinnliche Natur sich ganz zum dienenden Organe anzueignen; und es wird darum dasselbe sein, zu sagen: die Sünde hat ihren Ursprung in der Sinnlichkeit (in deren Uebermacht), oder zu sagen: die Sünde hat ihren Ursprung in der natürlichen Schwäche des Geistes, hier zunächst des wollenden. Ist sie aber in diesen wesentlichen Schranken gegründet, so läßt sie sich nicht mehr als Verkehrung betrachten; soll sie dagegen als Verkehrung im Bewußtsein festgehalten wer-

als Vermögen zu wirken zeigt, heißt sie Wille, Vernünftigkeit, und inwiefern sie der alleinige Grund des Handelns sein soll, Freiheit. Die moralische Freiheit, als Vermögen des Menschen betrachtet, ist daher das Vermögen der menschlichen Vernunft, der Erkenntniß des Wahren und Guten als alleinigem Grunde des Wollens und Handelns zu folgen, und allen andern nicht aus der Vernunft hervorgehenden Antrieben zu widerstehen. — S. 530. aber wird gesagt: das Formale der Sünde bestehe in der Kenntniß des Gesetzes und in der mit Freiheit geschehenen Abweichung vom Gesetz. Der Ursprung dieses offenbaren Widerspruches ist freilich weiter zu suchen als in Bretschneiders dogmatischem Denken, vgl. den Anhang zu diesem Kap., und nur die Verdoppelung des Widerspruches, die in dem erklärenden Zusatz zu Freiheit: „d. i. in dem Zustande der Vernünftigkeit", liegt, dürfte es selbst zu verantworten haben.

den, so macht uns die Berufung auf die Sinnlichkeit ihren Ursprung nicht im Geringsten erklärlich.

Von hier aus fällt zugleich ein volleres Licht auf das Verhältniß dieser Ansicht von dem Ursprunge der Sünde zur Leibnitzischen Privationstheorie. Fassen wir jene aus dem Gesichtspunkte des Willens als des eigentlichen Sitzes der Sünde in's Auge, so zeigt sich, daß sie die Privationstheorie zu ihrer allgemeinen Grundlage hat und eigentlich nur als eine weitere Ausführung derselben in besonderer Richtung anzusehen ist; so wenig sie sich dessen gewöhnlich bewußt zu sein scheint*). Auch hier verliert sich der Gegensatz des Guten und des Bösen in einen Gradunterschied. Das freie Wollen des Menschen hat verschiedene Grade der Stärke; ist der Grad ein höherer, so unterwirft es sich die sinnliche Natur, und das Resultat ist die Tugend; ist der Grad ein niederer, so behält die Sinnlichkeit die Oberhand, und das Resultat ist Sünde und Laster. —

Aber hat die Unmöglichkeit, uns den Ursprung einer totalen Verkehrung des Verhältnisses zwischen Geist und Sinnlichkeit im menschlichen Leben auf diesem Wege irgend denkbar zu machen, vielleicht darin ihren Grund, daß wir dieses Verhältniß bisher zu allgemein aufgefaßt haben, Beide, Geist und Sinnlichkeit, wie feste, abgeschlossene Größen einander gegenüberstellend? Dieses Verhältniß ist nicht ein ruhendes Sein, sondern ein lebendiges Werden. Vergegenwärtigen wir uns darum die besondere Gestaltung desselben in der allmäligen Entwickelung des

*) Doch findet sich das Bewußtsein dieses Zusammenhanges z. B. bei Töllner, theol. Untersuchungen St. 2, IV. Von der Erbsünde S. 110., auch bei Bretschneider, Grundlage des evangelischen Pietismus S. 126, wiewohl hier nur in schwankenden, von Widerspruch nicht freien Andeutungen. Dagegen fehlt es ganz bei einem der entschiedensten Ankläger der Sinnlichkeit als der Wurzel aller Sünde, bei Michaelis in seinen „Gedanken über die Lehre der heil. Schrift über die Sünde und Genugthuung."

menschlichen Lebens und die daraus entspringenden Schwankungen und Veränderungen. Die Sinnlichkeit entfaltet sich nicht nur zuerst, sondern auch durch einen verhältnißmäßig bedeutenden Zeitraum hindurch für die menschliche Wahrnehmung allein. Ehe der Geist zum Bewußtsein und zur Selbstthätigkeit erwacht, hat das Kind sich schon gewöhnt nur das sinnlich Angenehme zu begehren, in seinem Thun sinnlichen Antrieben zu folgen, und daß es so ist, werden wir doch nicht für eine Unordnung und Störung, die erst aus einer freien That abzuleiten wäre, ausgeben wollen. Wenn nun der Geist aus seinem anfänglichen Potenzstande heraustritt und seine Forderungen an das Leben des Menschen stellt, so findet er die sinnlichen Triebe schon im Besitz desselben und durch die Gewohnheit der Herrschaft zu einer beträchtlichen Macht herangewachsen, während er natürlich anfangs nur mit einem Minimum von Kraft ausgerüstet ist. Dürfen wir uns wundern, daß die Sinnlichkeit seinen Ansprüchen ein beharrliches Widerstreben entgegensetzt, und daß er bei dem Bemühen sie geltend zu machen einen harten Kampf mit ihr zu bestehen und häufige Niederlagen von ihr zu erleiden hat? Und wenn im Fortschritt der Entwickelung der Geist allmälig zu immer größerer Kraft gelangt, so wächst doch zugleich die Gewalt der sinnlichen Triebe, so daß diese immer im Vorsprung bleiben — ein Vortheil, der ihnen nur schwer und langsam entrissen werden kann. Auch muß man sich hier nicht täuschen lassen durch augenblickliche Siege des Geistes, die den Schein erregen, als sei die sinnliche Natur nunmehr unterworfen, und als müsse darum die Uebermacht, mit der sie sich später vielleicht wieder wirksam zeigt, irgendwo anders ihren Grund haben als in ihr selbst. Diese Siege sind immer nur partiell, und während die Macht der Sinnlichkeit auf dem einen Punkte zurückgedrängt wird, befestigt sie sich im Stillen auf einem andern Punkte und bricht dann vielleicht plötzlich von ihm aus desto stärker hervor. Da-

her das Ungleichmäßige, die häufigen Schwankungen und rückgängigen Bewegungen in der fortschreitenden Bewältigung der sinnlichen Natur durch den Geist. —

Eine besondere Verstärkung scheint dieser Theorie noch zuzuwachsen, wenn wir auf die in neuerer Zeit veränderte Grundansicht von dem Verhältnisse der geistigen Seite unsers Wesens zur sinnlichen achten.

Früher stützte sich die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit gewöhnlich auf eine abstrakte und mechanische Auffassung ihres Verhältnisses zum Geist, welche den Menschen als ein aus Seele und Leib, aus Geist und Natur zusammengesetztes Wesen betrachtete. Und in demselben Sinne bekennen sich auch jetzt noch Viele zu dieser Ableitung. Unter dieser Voraussetzung ist das Widerstreben der Sinnlichkeit wider den Geist leichter zu begreifen; dagegen wird es doppelt schwer einzusehen, wie doch der Geist dazu komme, die Fesseln der niedern sinnlichen Natur, welche ihm so ganz äußerlich bleibt, zu tragen, und ferner, warum, wenn ihm doch nun einmal durch eine nothwendige Ordnung ein solches Joch auferlegt ist, er sich selbst zurechne, was in der der Sinnlichkeit verliehenen Gewalt begründet ist*). Besser scheint

*) Diese Schwierigkeit meinen sich Manche durch die Annahme zu lösen, Gott selbst habe es so geordnet, daß das an sich natürliche und nothwendige Widerstreben der Sinnlichkeit gegen den Geist uns als ein selbstverschuldetes in's Bewußtsein trete, um uns durch das Schuldbewußtsein desto kräftiger zum Vorwärtsstreben im Guten anzuspornen. Es ist ganz in der Ordnung, wenn ein solcher naiver Versuch, den Vorhang, hinter welchem Gott heimlich machiniren soll, unvermerkt ein wenig zu lüpfen, zum Lohne die Entdeckung heimträgt, daß Gott einen von ihm selbst in der Welteinrichtung begangenen Fehler, das verhältnißmäßig zu geringe Maß der dem Menschen verliehenen Geisteskraft, diesem aufbürde, ihn die Schuld davon in seinem Bewußtsein tragen lasse, damit er in der verdoppelten Anstrengung des Menschen, freilich leider auf Kosten seines Friedens und seines Einklanges mit sich selbst, die nöthige Verbesserung finde. Auf diesen Standpunkt uns stellend, sollten wir doch meinen, Gott hätte es näher haben können, wenn er dem Geiste des Men-

es sich dagegen zu stellen, wenn man nach neuerer Ansicht von der untheilbaren Einheit des Geistes mit der Natur ausgeht und ihn als die erwachende, zum Bewußtsein kommende Natur, die Natur somit als den schlafenden Geist betrachtet. Dann ist es gewiß minder befremdlich, daß der seiner selbst sich bewußt werdende Geist sich nicht so leicht und schnell aus der Verwickelung mit den Gewalten der sinnlichen Natur herausarbeiten kann; so wie es sich andrerseits nun auch wohl begreifen läßt, daß er, was eigentlich nur eine ungebändigte Macht der sinnlichen Natur ist, sich selbst zurechnet; denn die Natur ist eben er selbst im Potenzstande.

Aber so wenig die eben berührte mechanische Auffassung des Verhältnisses zwischen Geist und Sinnlichkeit — wir können sie die Kompositionstheorie nennen — die unsre ist, so müssen wir uns doch nicht minder entschieden verwahren gegen die hier zum Grunde gelegte Identitätstheorie, welche den menschlichen Geist als die höchste Blüthe des Naturlebens, als das Resultat seines Entwickelungsprocesses begreifen will. Unstreitig läßt sich die Einheit des endlichen Geistes und der Natur in einem durchaus gesunden Sinne behaupten, was die Theologie des Christenthums nur leugnen könnte, wenn sie die Bedeutung seiner Auferstehungslehre vergessen hätte. In dieser Lehre liegt doch offenbar dieses, daß im letzten Resultat Geist und Natur so vollkommen Eins sein sollen, daß diese als σῶμα πνευματικόν dem Geiste durchaus nicht mehr irgendwie als ein Aeußerliches und Fremdes gegenüberstehen, sondern ihm schlechthin adäquat sein wird als seine vollkommne Erscheinung und Offenba-

schen gleich ein hinreichendes Maß von Kraft mitgetheilt hätte, um die ihm eingepflanzten sittlichen Forderungen, so wie sie in Beziehung auf einen bestimmten Fall im Bewußtsein hervortreten, auch sofort zu verwirklichen, um die Sinnlichkeit in ebenmäßigem, ungehemmtem Fortschritt der Entwickelung sich zu unterwerfen und zum Organ anzueignen.

rung. Sind aber Geist und Natur so im Resultat Eins, so müssen sie es allerdings auch schon an sich sein, d. h. im göttlichen Verstande, welcher die Ziele aller Entwickelungen, die Ideen, die sie zu realisiren haben, auf ewige Weise anschaut. Was wir verwerfen, ist eine Identitätslehre, die den Geist aus der Natur hervorgehen läßt und ihm so die Natur, die nur die Voraussetzung und Vermittelung seines Erscheinens ist, zum Princip giebt*). Jene ideale Einheit erträgt den größten realen Unterschied; ja sie fordert ihn, insofern auf der gegenwärtigen Entwickelungsstufe des Menschen seine Leiblichkeit — das σῶμα ψυχικόν — eben noch nicht die dem Geiste vollkommen angemessene ist, sondern erst dazu verklärt werden *soll*. Es giebt in Wahrheit keinen stetigen Uebergang von der Natur zum Geiste; der Geist ist nicht bloß von den zunächst unter ihm liegenden Stufen, sondern von der Natur als Ganzem qualitativ verschieden und auf unendliche Weise über sie erhaben, ein schlechthin neuer Anfang, welcher nicht allein aus den nächsten Stufen des Naturlebens, sondern auch aus dessen Totalität in seinem innersten Wesen durchaus nicht verstanden werden kann. Der entscheidendste Beweis für diese Sätze liegt darin, daß der Mensch im Unterschiede von allen Naturwesen Religion hat, also nicht bloß ein Verhältniß zur Welt, sondern auch ein absolutes Verhältniß zu Gott. Darum kommt ihm allein, als Geist, die Würde des göttlichen Geschlechtes zu, Apgesch. 17, 28. 29.

Wird dieß anerkannt, so bleibt es schlechterdings unbegreiflich und bedürfte auf jeden Fall noch einer anderweitigen Ab-

*) Es ist eine harte, aber wohlverständliche Lehre der Geschichte, daß die Verwischung der heiligen Grenze zwischen Geist und Natur niemals zur Spiritualisirung der Natur (im Menschen), sondern immer nur zur Naturalisirung des Geistes hat führen wollen. — Einen energischen Protest gegen jenes Identificiren im Namen der Naturwissenschaft selbst enthalten Sobernheims „Beiträge zur Phänomenologie des Lebens" (1841), besonders im Vorwort.

leitung, der Zurückführung auf eine ursprüngliche Störung im Geiste selbst und in seinem Verhältnisse zu Gott, daß der Geist, so wie er seiner selbst und seiner göttlichen Bestimmung sich anfängt bewußt zu werden, nicht sofort die sinnliche Natur seinem Willen unterwirft und durch denselben unwandelbar beherrscht. Hat sich im Kinde vor diesem Erwachen schon die Gewohnheit gebildet sinnlichen Antrieben zu folgen, so doch natürlich nicht die Gewohnheit die sittlichen Antriebe den sinnlichen unterzuordnen, wodurch doch eigentlich die sinnliche Natur erst zu einer Macht dem Geiste gegenüber wird. Auch erfolgt das erste Erwachen des Geistes zu sittlichem Bewußtsein gewiß nicht in der Weise einer unmerklichen Zunahme der Kraft von Tage zu Tage, sondern durch einen plötzlichen Uebergang, als ein blitzartiges Aufleuchten aus dem dämmernden Dunkel der Bewußtlosigkeit. Das Licht des Bewußtseins, um ein Baaderſches Wort auf dieß Verhältniß anzuwenden, hat zum Vater den Blitz. So entspringt im kindlichen Geiste die Ahnung, daß das Sittliche, was ihm bisher nur als Wille der Aeltern, Erzieher, Lehrer entgegengetreten, als göttlicher Wille eine unbedingte Geltung habe, die erste bestimmte Selbstoffenbarung des Gewissens.

Dieß gegen die anthropologische Grundlage der obigen Ansicht. Doch nehmen wir einen Augenblick an — wirklich zugeben könnten wir es freilich nur bei Verkennung des Wesens der Freiheit, bei Verwechselung ihres Begriffes mit dem einer potenzirten Naturkraft —, es bestände ein quantitatives Verhältniß zwischen Geist und Natur als Faktoren der menschlichen Entwickelung, beide wären also als gleichartige Größen zu betrachten, deren gegenseitiges Verhältniß ganz durch Zunahme und Abnahme bestimmt ist, und im Anfange dieser Entwickelung, wo diese heraufsteigt aus der Vorstufe des frühesten kindlichen Alters, wäre der Geist als Kleinstes gegeben, der andre Faktor dagegen, die Natur, als Größtes, also mit dem vollkommensten Uebergewicht. Wachsen

nun im Fortschritt der Entwickelung beide Größen in gleichem Maße an, so wäre die Tugend dem Menschen schlechterdings unmöglich. Soll er dazu gelangen können, so muß entweder der zweite Faktor von jenem Anfangspunkte an still stehen als unveränderliche Größe, während der erste allein zunimmt — *was im lebendigen Individuum undenkbar ist* —, oder das allmälige Steigen beider Potenzen muß auf der Seite des Geistes schneller vorschreiten als auf der Seite der Natur, so daß im Verlauf der Entwickelung zuerst ein Indifferenzpunkt einträte, wo beide Größen sich das Gleichgewicht halten, nach diesem Wendepunkte aber das Verhältniß sich umkehrte und der Geist ein immermehr sich steigerndes Uebergewicht über die sinnliche Natur erlangte. Was würde aus dieser Konstruktion folgen? Unstreitig dieß, daß im gewöhnlichen Entwickelungsgange des menschlichen Lebens, abgesehen also von einzelnen, besonders bedingten Abweichungen, die Macht der Sünde am größten sein müßte in dem Zeitpunkte des kindlichen Alters, wo der Geist aus seinem Potenzstande sich zur Aktualität erhebt, wo das sittliche Bewußtsein erwacht. Das aber werden die, welche das Böse aus der Sinnlichkeit *ableiten, gewiß* nicht behaupten wollen, wie es denn auch der Erfahrung nicht minder als den unzweideutigen Aussprüchen Christi (Matth. 18, 3. 19, 14.) und des Apostels Paulus (1 Kor. 14, 20.) gradezu widersprechen würde. Von der andern Seite würde, wenn die Sünde nichts Anders wäre als das noch nicht gebändigte Thier im Menschen, wenn sie ihren Grund darin hätte, daß die animalische Natur als die Vorstufe des menschlichen Bewußtseins sich heftig sträubt, den Geist aus ihren Banden zu entlassen und sich seiner Herrschaft zu unterwerfen, für das allmälige Verschwinden der Sünde das allgemeine Gesetz sich ergeben, daß es mit der *fortschreitenden geistigen Bildung* gleichen Schritt halten müßte. Aber bestätigt das die Erfahrung? Allerdings hat nicht bloß das Vorurtheil der Theorie, sondern auch eine ober-

flächliche Beobachtung des Lebens oft genug die Behauptung aufgestellt, die Unsittlichkeit nehme in demselben Maße ab, in welchem die geistige Bildung zunehme, und die ächtesten Kinder dieser Zeit wissen sich nicht wenig mit der Entdeckung, daß nicht das Christenthum, sondern die Kultur der Weg zur wahren Freiheit und das Heilmittel für alle Gebrechen der Welt sei. Aber es bedarf nur eines scharfen und unbefangenen Blickes in das Leben, um diese Illusionen zu vernichten. Grade auf den höhern Bildungsstufen ist sehr oft die tiefste sittliche Entartung und Zerstörung anzutreffen, eine alle Verhältnisse in Fäulniß auflösende Frivolität der Gesinnung, eine gänzliche Erstorbenheit für jede Regung heiliger Liebe, ein kalter, seiner selbst sich vollkommen bewußter Egoismus, der die Anmuthung irgend ein eignes Interesse aufzuopfern als eine Lächerlichkeit von sich weist, dem die Menschen, mit denen er in Berührung kommt, nur als Ziffern gelten, um mit ihrer Hülfe sein Facit herauszubringen. Die geistige Bildung rottet nicht eine einzige Richtung des sittlichen Verderbens aus, sondern sie verhüllt und verfeinert nur alle; so wenig vermag sie den Menschen zu erlösen, daß sie, wenn sie nicht durch ein höheres Princip geheiligt wird, die Herrschaft der Sünde in ihm nur befestigt.

Somit macht uns diese Ansicht, könnten wir uns auch ihre anthropologische Grundlage gefallen lassen, die Wirklichkeit nicht verständlich, sondern verwickelt uns mit ihr in unauflöslichen Widerspruch *).

---

*) Rothe verwahrt sich gegen diese Kritik einer Theorie, mit welcher allerdings seine Ansicht vom Wesen der Sünde in letzter Beziehung zusammenfällt, indem er dagegen besonders bemerkt, daß er den Begriff des Geistes, mit dem hier operirt werde, durchaus unklar finde. Gegen ein so allgemein gefaßtes Urtheil läßt sich nicht wohl streiten, am wenigsten mit Definitionen des Geistes; doch muß ich meinem verehrten Freunde verrathen, daß, soweit meine Wahrnehmung reicht, grade

Wir haben in unsrer bisherigen Prüfung dieser Theorie die thatsächliche Voraussetzung derselben noch dahin stehen lassen, daß die Erfahrung in den mannichfaltigen Erscheinungen der Sünde uns überall als Grundtypus die entzügelte Gewalt der sinnlichen Natur zeige, daß somit die Sünde ihren *wesentlichen* Gegenstand in dem sinnlichen Besitz und Genuß habe als eine übermäßige Hinneigung des Menschen zu demselben. Aber ist denn diese Voraussetzung richtig? Können wir leugnen, daß mit jener selbstsüchtigen Sinnesart, die Niemand anstehen wird schlechthin um ihrer selbst willen zu verwerfen, nicht selten sogar eine ausgezeichnete Macht des Willens über die Sinnlichkeit gepaart erscheint? Was haben die Leidenschaften des Ehrgeizes, der Herrschsucht mit der Sinnlichkeit zu schaffen? Ja welche Gewalt hat die Begierde nach einem so geistigen Besitzthum, wie der Nachruhm ist, den Forderungen der Sinnlichkeit schon angethan! Und wie sollen wir diese doch als das Wirkende ansehen

sein Begriff des Geistes, von welchem aus er jenes Urtheil fällt, den Lesern seines Werkes besonders schwierig und dunkel zu erscheinen pflegt. Namentlich will es ihnen nicht zu Sinne, wie doch der *Geist* sich als Produkt des Wirkens der Persönlichkeit auf die *materielle Natur* (Ethik Bd. I, S. 98. 99.) solle betrachten lassen, da ja Persönlichkeit gar nicht anders als auf der Grundlage geistiger Wesenheit zu denken sei. Dieses nun muß ich ihnen um so mehr überlassen mit der theologischen Ethik und ihrem Sprachgebrauch auszumachen, da ich jedenfalls den Rotheschen Begriff der Materie noch schwieriger finde. — Wenn aber Rothe die Vorstellung von einem Potenzstande des Geistes so entschieden verwirft, so hängt dieß damit gut zusammen, daß ihm der Geist eben nur Produkt, und zwar nicht bloß in Beziehung auf die göttliche Kausalität, sondern auch im Verhältniß zu kreatürlichen Wirkungskräften ist. Desto übler stimmt es damit, daß nach Rothes Vorstellung, wenn auch nicht der Geist selbst, doch die beiden Faktoren des Geistes, das Ideale und das Reale, durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes aus der reinen Materie „hervorgelockt" werden (Bd. I, S. 214.); denn wie wäre das möglich, wenn sie nicht schon potentiâ in ihr lägen? Hiernach also wäre sogar die Materie der Doppelfaktor des Geistes in statu potentiae; während nach unsrer Ansicht weder die Materie noch die Natur überhaupt der Potenzstand des Geistes genannt werden darf.

in dem Treiben jener Gewaltmenschen, welche zuweilen wie zerstörende Meteore in der Geschichte erscheinen? Eigenschaften, die an und für sich höchst bewundernswürdig sind, scharfen Verstand, klare Besonnenheit, unerschütterliche Festigkeit, eine seltene Energie des Geistes, sehen wir hier vereinigt im Dienste des beharrlichen Strebens, um jeden Preis dem eignen Ich unbeschränkte Geltung zu verschaffen, den eignen Willen und dessen zufälligen Inhalt, ja selbst die bloße formelle Willkür, die sich an gar keinen bestimmten Inhalt dahingeben will, zum Gesetz für Andre in möglichst weiten Kreisen zu machen. Ist das auch ein Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist? Oder sollen wir etwa, weil es das offenbar nicht ist, dem sittlichen Abscheu vor dieser Gesinnung entsagen mit denjenigen unter unsern Zeitgenossen, welche sich längst gewöhnt haben, die Größe nur nach der Kraft zu messen und den Begriff des Sittlichen wohl gar nur als eine Verhüllung des Begriffes der Kraft zu betrachten*), welche von

*) Wir dürfen Göthe gewiß nicht verwechseln mit denen, die wir hier vorzüglich im Auge haben; auch über das Wesen der Sünde hat ihm der Genius zu guter Stunde Tieferes geoffenbart als irgend einem neuern Dichter Deutschlands. Aber in seiner bewußten Weltansicht bildet es allerdings einen Grundzug, Kraft und Thätigkeit als die eigentliche Wesenheit des Sittlichen zu betrachten; wie ein einsichtiger Ausleger des Dichters, Schubarth, schon vor einer Reihe von Jahren in seiner größern Schrift über Göthe gezeigt hat. Nicht die Richtung der Kraft entscheidet schlechthin über gut und böse, sondern da ist überall irgendwie noch das Gute, wo nur die Kraft, in welcher Richtung immer, in Thätigkeit bleibt; nur die Erschlaffung der Kraft, die Versumpfung des Lebens ist das Böse:

Wer immer strebend sich bemüht,
Den können wir erlösen.

Wie dieß gemeint ist, sehen wir daraus, daß Faust durch seine nie rastende Strebsamkeit von unten und durch das ewig Weibliche von oben ohne Reue und Sühne zum himmlischen Ziele gelangt; was freilich denen grade gefällt, welchen die Grundwahrheiten des Evangeliums so ganz unverständlich geworden sind, daß sie in jenen Forderungen nichts sehen als eine willkürliche Festsetzung gewisser Bedingungen der Begnadigung. Dieser Begriff vom Guten scheint zu den Früchten zu gehören, welche der große Dichter von seinem Studium des Spinoza geerntet. Denn

diesem Standpunkte aus vornehm herabblicken auf die „gemeine" sittliche Beurtheilung solcher außerordentlichen Erscheinungen als eine sehr beschränkte? Nun, diesen Vorwurf wird die christliche Betrachtungsweise der menschlichen Dinge ruhig hinnehmen müssen; denn allerdings vermag sie da keine Größe zu erkennen, wo der Mensch sich losreißt von dem heiligen Willen und Gesetz Gottes, und ihr erscheint das Böse dadurch, daß es sich zu luciferischer Vermessenheit erhebt, in Wahrheit nicht aufgehoben, sondern nur gesteigert und vertieft.

Und das eben ist der Hauptmangel dieser Theorie im Verhältniß zu den Thatsachen der Erfahrung, daß sie im Grunde nur die eine Reihe der Phänomene des Bösen im menschlichen Leben berücksichtigt, diejenige, in welcher die Sünde sich allerdings zunächst als ein Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist offenbart, dagegen die vielfachen Erscheinungen der Sünde, die aus dem Hochmuth, einer von der ungeordneten Sinnlichkeit ganz unabhängigen Quelle, entspringen, so gut wie unbeachtet läßt. Sie kennt die Sünde nur als ein Herabsinken des Menschen, nicht aber als eine falsche Selbsterhebung, als den defectus des Geistes, nicht als seinen excessus. Die Betrachtung bleibt eben bei den rohesten, handgreiflichsten Gestalten

---

diesem ist das Gute, wie wir schon früher bemerkt haben, nichts Anders als die Macht, die Realität, und eben darum das Princip desselben das wohlbekannte, wenn gleich geistig aufgefaßte: suum utile quaerere, was denn auch an Göthe, in seinem Briefwechsel mit Zelter, einigemal einen warmen Anwalt findet.

Es ist merkwürdig, daß auch die Fichtesche Sittenlehre, wie viel mehr auch der entgegengesetzte Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen über das Böse zu versprechen scheint, doch am Ende zu keinem bessern Begriff von der Quelle desselben gelangt als zu dem einer ursprünglichen Trägheit der menschlichen Natur.

Das ist übrigens die unbestreitbare Wahrheit dieser Betrachtungsweise, daß die Umkehr zum Guten nirgends schwerer ist, als wo mit der ausschließlich selbstsüchtigen Richtung eine allgemeine Erschlaffung, eine Versunkenheit in interesselose Gleichgültigkeit verbunden ist.

der Sünde stehen; da ist sie aber in der That noch nicht am schlimmsten, sondern da, wo sie als ein feines, wasserhelles, aber desto zerstörenderes Gift das menschliche Leben durchdringt; und wer einen Begriff hat von dem harten Streit, den die Seele in ihrem tiefsten Innern zu bestehen hat, wenn sich der Satansengel des Hochmuthes, des Ehrgeizes, des Neides gegen die geistige Ueberlegenheit Andrer gewaltig wider sie erhebt und sie mit Fäusten schlägt, dem wird es fast lächerlich vorkommen, wenn ihm zugemuthet wird nur in der dem Geist widerstrebenden Sinnlichkeit seinen eigentlichen Feind zu erkennen. — Schon in der Urgeschichte unsers Geschlechtes nach der Genesis zeigt sich, wie D. von Cölln treffend bemerkt*), diese zwiefache Richtung in der Entwickelung der Sünde, einerseits Uebermacht und Entartung des sinnlichen Triebes, andrerseits Anmaßung und Uebermuth. Derselbe Gegensatz durchdringt die ganze Geschichte Israels. Etwas anders modificirt erscheint er in der Geschichte des Erlösers als Gegensatz zwischen der Sünde der Pharisäer und der Zöllner. Aber ferner als die Zöllner stehen dem Reiche Gottes die Pharisäer, Matth. 21, 31.

Diese Neigung, die Sünde im Hochmuth und dessen Früchten zu übersehen, hängt genau zusammen mit der praktischen Grundrichtung, welcher diese Erklärungsart des Bösen vorzüglich zusagen muß, und welche sich an ihr nährt und entwickelt. Der Mensch muß das Vorhandensein der Sünde in seinem Leben anerkennen, so gern er es sich auch gänzlich ableugnen möchte; aber damit giebt sich der in den Tiefen der Selbstsucht wurzelnde Hang zur Selbstgerechtigkeit noch nicht überwunden; er sucht sich nun dadurch zu behaupten, daß er die Sünde von dem eigent-

*) Biblische Theologie B. 1, S. 234. 235. Auf diese zweiseitige Entwickelung der Sünde in der Genesis ist übrigens schon von kabbalistischen Schriftstellern aufmerksam gemacht worden.

lichen Ich des Menschen entfernt und in die Aeußerlichkeit verlegt. Christus sagt: die Sünde komme, zuerst in der Gestalt des bösen Gedankens, aus dem Herzen, d. i. aus dem innersten Lebensheerde, dem Sitz der Neigungen und der Selbstbestimmung, und eben darum vermöge sie den Menschen zu verunreinigen *); diese Theorie dagegen behauptet: sie komme aus der Sinnlichkeit, d. i. aus einem Lebensgebiet, das in Beziehung auf das eigentliche Ich des Menschen ein äußerliches ist; woraus denn von selbst folgt, daß sie eine tiefe Verunreinigung des ganzen Menschen nicht zu bewirken vermag, sondern daß sie mehr wie ein von außen ihm angeflogener irdischer Schmutz zu betrachten ist, der das Durchstrahlen der wahren Gestalt des innern Lebens hemmt und dessen Erscheinung trübt. Das Herz selbst bleibt dabei geschützt gegen jede beschimpfende Anklage; der Wille ist eigentlich immer auf das Gute gerichtet (denn gäbe es einen bösen, verkehrten Willen, so käme die Sünde ja gewiß aus ihm, nicht aus der Empörung der Sinnlichkeit wider den Geist); das Gute mißräth dem Menschen gleichsam nur, indem es in die Erscheinung tritt, und so entsteht — das Böse. Die Sünde ist

---

*) Matth. 15, 19. 20. — Die *διαλογισμοὶ πονηροὶ* sind im Verhältniß zu dem Folgenden: *φόνοι, μοιχεῖαι*, u. s. w. gewiß nicht als eine einzelne Gattung der Sünde neben andern, sondern als die erste Entwickelungsstufe der Sünde aufzufassen, an die sich dann die andern als thatsächliche Verwirklichung derselben anschließen. — Schwierig kann in dieser Stelle erscheinen, wie doch das aus dem Herzen hervorgehende Böse den Menschen profaniren soll, da es ja grade dadurch, daß es aus dem Herzen hervorgeht, ein schon profanirtes Inneres vorauszusetzen scheint. Die Schwierigkeit löset sich durch die Erwägung, daß die Verwirklichung dessen, was zunächst als unreiner Hang im Herzen wurzelt, nun eben das wirkliche Bewußtsein und Handeln in That und Rede (*ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι*) verunreinigt. Daß damit nun auch der Leib, der ein Tempel des heiligen Geistes werden soll, entweiht wird, ist zwar nach der Grundanschauung des N. T. immer das Sekundäre, aber darum nichts weniger als gleichgültig, vgl. das Paulinische: *καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος* (wo die Ordnung als Steigerung zu verstehen ist) 2 Kor. 7, 1.

dann in Wahrheit nicht mehr unsre That, sondern unser Geschick, eine beklagenswerthe Krankheit unsrer Natur, die ihren letzten Grund nur darin haben kann, daß nun eben im Menschen so Verschiedenes wie Geist und Sinnlichkeit durchaus hat Eins werden sollen, und daß die Sinnlichkeit leider so stark ist und der Geist so schwach; wir selbst sind nicht mehr böse, sondern wir leiden nur das Böse. Was Oedipus bei Sophokles von seinen Werken sagt, daß sie mehr erlittene als begangene seien (Oed. in Colono, v. 266. 267.), das würde dann von allen bösen Werken der Menschen gelten.

Und wie jede selbstgerechte Entschuldigung immer nur die andere Seite einer ungerechten Beschuldigung ist, so enthält denn auch diese Erklärung des Ursprunges der Sünde eine schwere Verleumdung der sinnlichen Natur des Menschen, wodurch dieser aufgebürdet wird, was der Ankläger selbst, der Geist, dessen Willen die Sinnlichkeit als ihrem Herrn dienen muß, verbrochen hat. Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi. Diesen falschen Beschuldigungen gegenüber wird es nöthig, Hamanns oben (S. 219.) angeführten Ausspruch über das Verhältniß der Sinnlichkeit zur Entstehung der Sünde in Erwägung zu geben. Die Sinnlichkeit ist, streng genommen, immer schuldlos; ihre Triebe und Neigungen sind selbst im gestörten Zustande niemals auf das Böse als solches gerichtet; die Schuld ist des Wählenden, der sie zu Werkzeugen seiner verkehrten, gott- und naturwidrigen Gedanken mißbraucht. Das bezeugt Jedem sein Gewissen, wenn es um der Sünde willen ihn selbst schuldigt. Aber es ist leicht zu begreifen, daß eine Theorie, die in der Herleitung der Sünde das Verhältniß des endlichen Geistes zu Gott ignorirt, auch sein Verhältniß zur Natur, zunächst im Gebiet des eigenen Lebens, mißkennen und verfälschen muß. Wer, anstatt das Princip der Sünde eben in der Losreißung von Gott zu suchen, den Menschen schon als gott-los voraussetzt, um jenes Princip zu finden, der

ist auf dem besten Wege, ihn auch naturlos zu machen. Indem er an der wahren Quelle der Sünde vorübergeht, wird er kaum umhin können, die unschuldige, göttlich geordnete Verschiedenheit in seinem Wesen zu einem ursprünglichen und unversöhnlichen Zwiespalt zu steigern, um damit ein Princip zu gewinnen für die Herleitung der Sünde.

Und hier öffnet sich unserm Blick eine andere Seite der praktischen Folgen dieser Ansicht — gegenüber jener leichtsinnigen Behandlung der Sünde, welche sich in die Uebermacht der Sinnlichkeit über den Geist als in eine unüberwindliche Schranke unsers Daseins findet, eine düstre, schwermüthige Abwendung von der sinnlichen Sphäre des menschlichen Lebens, ein praktischer Spiritualismus, der ganz nahe anstreift an die Manichäische Weltansicht. Ist das Böse nichts Anderes als das Widerstreben der Sinnlichkeit gegen den Geist, warum tadeln wir dann noch die mönchische Asketik, die darauf ausgeht die sinnliche Natur zu schwächen und ihre Triebe und Bedürfnisse zu unterdrücken? Wir können darin nichts Anderes sehen als die einfache Konsequenz dieser Ansicht, wie sie sich da mit Nothwendigkeit aufdrängt, wo der Geist sich seinen angestammten Adel durchaus nicht will kränken lassen, wo es ihm mit dem Streben nach Heiligung tiefster Ernst ist. Liegt es im Wesen der sinnlichen Natur gegen den Geist anzukämpfen, so strebt der Geist mit Recht danach, soviel er vermag, naturlos zu werden. Man kann die Methoden tadeln, durch deren Anwendung die mönchische Askese dieses Ziel zu erreichen suchte; aber das Ziel selbst wird man anerkennen müssen.

Oder genügt es zur Abwehr dieser bedenklichen Folgerungen uns darauf zu berufen, daß ja nicht die Sinnlichkeit selbst und ihre Triebe und Neigungen, sondern nur das Uebermaß derselben im Verhältniß zum Geist für böse gehalten werde? Aber was die Sinnlichkeit mit Nothwendigkeit aus sich entwickelt, wenn

sie ein bestimmtes Maß erreicht hat, das muß sie als Keim schon in sich getragen haben auch bei dem geringsten Maß; immer muß die Tendenz in ihr sein, dem Geiste sich zu widersetzen; und wenn nun in dieser Widersetzlichkeit die Sünde besteht, so liegt es gewiß sehr nahe, daß das Streben nach Heiligung seine ganze Macht auf möglichste Lähmung und Unterdrückung der Sinnlichkeit überhaupt richtet. Und dazu wird die Aufforderung um so dringender, da ja nach dem Zusammenhange dieser Ansicht die Sinnlichkeit sich schon im Besitze der Herrschaft über das menschliche Leben befindet, wenn der Geist seine Ansprüche geltend macht, mithin die sittliche Entwickelung von dem gestörten Verhältniß, von dem Uebergewicht des niedern Gebietes über das höhere ihren Anfang nimmt. Die kräftigste und vollständigste Wirksamkeit zur Aufhebung der Sünde wird nach dieser Theorie natürlich auf beide Seiten zugleich gehen, den Geist zu stärken und die Sinnlichkeit zu schwächen suchen; faßt man aber die einzelnen Seiten für sich auf, so wird es wesentlich gleichgültig sein, ob man sich mehr bestrebt den Geist zu stärken oder die Sinnlichkeit zu schwächen.

Das Schlimmste auch bei dieser ernstern Anwendung der hier erörterten Ansicht ist, daß, während das Streben nach der Heiligung den Feind ganz in den Außenwerken sucht, nur zu oft die Schlange desto sorgloser am eignen Busen gehegt und gepflegt wird. Die sinnliche Lust und Weltliebe wird bekämpft und unterdrückt; aber die gefährlichern Mächte des Dünkels, des Hochmuthes, der ausschließenden, engherzigen Sinnesart läßt man ruhig gewähren. Ja selbst seine Siege werden in solchem Zustande dem Gemüth oft zur Falle; sie dienen nur dazu den innern Feind zu verstärken, indem sich geistlicher Stolz und Selbstgerechtigkeit an ihnen nährt.

Es läßt sich nicht leugnen, und ist auch nach den bisherigen Erörterungen sehr begreiflich, daß es vorzugsweise Pelagianische Ansichten sind, auf deren Grundlage, wenn auch nicht die

eigentliche Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit — denn diese wurde bei nur einiger Konsequenz durch den vom Pelagianismus überall hochgehaltenen Begriff der Wahlfreiheit ausgeschlossen —, doch die einseitige Auffassung der Sünde als einer Uebermacht der Sinnlichkeit über den Geist sich geltend gemacht hat. Vergleichen wir mit dieser Thatsache das, was wir so eben als praktische Folgerung dieser Auffassung der Sünde erkannt haben, so drängt sich hier von selbst die beiläufige Bemerkung auf, wie wenig doch die Unterschiede von leichterm und schwererm Blute, von sanguinischem und melancholischem Temperament sich dazu eignen, um aus ihnen den Gegensatz der Pelagianischen und Manichäischen Denkart herzuleiten; wie es denn schon an sich ein ganz verkehrtes Unternehmen ist, einseitige Richtungen, hervorgegangen aus der tiefsten Bewegung des menschlichen Geistes, der nach der Erkenntniß der ewigen Wahrheit ringt und es doch nicht über sich gewinnen kann sich wahrhaft hinzugeben, auf dergleichen physiologische Unterschiede zurückzuführen. Der Pelagianismus hat in der That eine tiefere Wurzel in den Grundrichtungen der menschlichen Natur nach ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit; und wenn er sich allerdings in unserer Zeit gewöhnlich ziemlich lax in der Beurtheilung und Behandlung der sittlichen Dinge zeigt, so vermag er doch eben so wohl eine schwermüthige Abwendung von Allem, was das sinnliche Leben Anmuthiges und Reizendes darbietet, einen düstern Eifer, das eigne Verdienst aufzurichten und sich zu diesem Zwecke ganz der Entsagung zu widmen, aus seinem Schooße zu erzeugen. Dieß bestätigt uns besonders das Mönchthum; aus dessen Zellen ging zunächst der Pelagianismus hervor, und bei ihm fand er die lebhafteste Begünstigung und Vertretung gegen Augustinus Lehrart *). Es verträgt sich damit sehr wohl das Obenange-

*) Vgl. Wiggers' pragmat. Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus Th. 2, S. 19.

deutete, daß andrerseits im Mönchthum, sofern es sich als die Vollkommenheit des menschlichen Lebens geltend macht, ein mächtiger Zug zu Manichäischen Ansichten tief begründet ist. Eben die Neigung, den ursprünglichen Gegenstand des sündigen Strebens nicht in dem innern, sondern in dem äußern Gebiet des menschlichen Daseins, in der Sinnlichkeit und ihrer Lust zu suchen, ist das vornehmste Band zwischen beiden Richtungen*). —

Es ist schon früher von uns anerkannt worden, daß dem Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist in Bezug auf die Erscheinung der Sünde im menschlichen Leben eine sehr bedeutende Stelle gebührt. Aber darin eben verfährt diese Ansicht ungründlich, daß sie nicht bloß sich lediglich an die eine Seite der Erscheinungen der Sünde, freilich die gewöhnlichste und augenfälligste, hält, sondern auch, wenn es gilt Wesen und Grund der Sünde zu erforschen, bei der unmittelbaren Erscheinung derselben und ihrer Beschreibung stehen bleibt, anstatt zu einem tiefer liegenden Punkte fortzuschreiten. Es leuchtet hieraus ein, daß eine Theorie des Bösen, die zur Entwickelung dieses Begriffes nichts weiter hat als den Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit, Geist und Natur, den Charakter einer gewissen Oberflächlichkeit in ihrer ganzen Behandlung dieses Gegenstandes niemals überwinden kann. Wir haben im ersten Buch dieser Untersuchungen gesehen, daß diese Störung der wahren Harmonie zwischen den beiden Seiten unsers Wesens — welche übrigens nicht bloß Auflösung dieser Harmonie ist, sondern in unzähligen Fällen, überall wo der Geist den sinnlichen Begierden willig dient, Vertauschung der wahren Einheit mit einer falschen, umgekehrten — nur in einer Zerrüttung unsers höchsten Verhältnisses, unsers Verhältnisses zu Gott, ihr Princip haben kann**). Und nur

*) Vgl. Nitzsch's System der christlichen Lehre §. 106, Anm. 2 (S. 206. vierte Aufl.).

**) Auch in der tiefsinnigen Erzählung der Genesis vom Sünden-

des Kommentar zum Ev. Joh. B. 1, S. 524. Der Ausspruch verneint mithin nur, daß das, woran Nikodemus denkt, ihn zur Theilnahme an dem Reiche Gottes befähige; über die Quelle dessen, was dieser Theilnahme positiv entgegensteht, der Sünde, giebt er uns keinen Aufschluß. Jak. I, 14. 15. dagegen lehrt uns allerdings die Entstehungsweise der sündlichen That im gegenwärtigen Zustande des menschlichen Geschlechts kennen; aber es ist ganz willkürlich, unter der ἐπιθυμία nur die auf sinnlichen Genuß gerichtete Begierde zu verstehen.

Wenn an diesen und einigen ähnlichen Stellen der Schein einer Ableitung der Sünde aus der Sinnlichkeit für die aufmerksamere Betrachtung leicht verschwindet, so wird doch die Untersuchung viel schwieriger und verwickelter, so wie wir uns zur Lehrart des Apostels Paulus über diesen Punkt wenden. Dieß müssen wir gleich von vorn herein anerkennen, daß Paulus den Leib, die Glieder öfters nicht nur als ausführende Organe der Sünde, sondern auch als Sitze ihrer Macht bezeichnet, was sich nur auf die ungeordnete Gewalt der sinnlichen Triebe und Begierden beziehen kann. So Röm. 6, 12. 13. 19. Röm. 7, 5. 23. 24. Die Interpreten finden gewöhnlich denselben Sinn auch in Röm. 6, 6. Kol. 2, 11. Es wird sich indessen später zeigen, daß für diese Stellen eine ganz andere Auffassung die begründetere ist. Was den Apostel besonders veranlassen konnte die Offenbarung der Sünde in der Uebermacht der sinnlichen Begierden öfters stark hervorzuheben, hat Neander gezeigt*). Mit dieser der sinnlichen Natur des Menschen zuerkannten Bedeutung aber ist die Ansicht, mit der wir es hier zu thun haben, noch ganz und gar nicht begründet; und wenn in der Behandlung dieses Gegenstandes von Exegeten und Dogmatikern die Begriffe: Quell, Sitz, Organ, oft genug ziemlich bunt durch

*) Geschichte der Pflanzung der christl. K. durch die App. B. 2, S. 665. (vierte Ausg.)

einander gemischt werden, so hat sich unsre weitere Untersuchung doch nur an den ersten unter diesen Begriffen zu halten. Die Frage ist also, ob das Vorhandensein der Sünde im menschlichen Leben nach Paulus seinen Grund in der sinnlichen Natur des Menschen und in einer ursprünglichen Unempfänglichkeit derselben für die bestimmende Kraft des Geistes habe; womit denn im Zusammenhange dieser Theorie zugleich unmittelbar das Wesen der Sünde bestimmt wäre, dahin nämlich, daß sie in der Uebermacht der Sinnlichkeit über das Streben des Geistes bestehe. Und dieß würde der Apostel allerdings lehren, wenn σάρξ im Gegensatze von πνεῦμα wirklich bei ihm, wie noch in neuester Zeit von sehr vielen Theologen angenommen wird*), die sinnliche Natur des Menschen mit den ihr wesentlichen Bedürfnissen und Trieben, Lust- und Schmerzempfindungen bedeutete. Denn daß dem Ap. Paulus die σάρξ nicht bloß Sitz oder Organ der sündlichen Lust ist, sondern eine Sündenquelle, ein im menschlichen Leben wirkendes Princip, welches Gott und seinem Gesetz widerstrebt, das kann nach Stellen, wie Röm. 8, 7 f. Gal. 5, 16 f. Eph. 2, 3. und nach der öfter bei ihm vorkommenden Bezeichnung des von der Sünde beherrschten Lebens durch κατὰ σάρκα περιπατεῖν, ζῆν, εἶναι schwerlich zweifelhaft sein.

*) Z. B. von Usteri, Entwickelung des Paul. Lehrbegriffes, Th. 1, Abschn. 3, B; Schulz, die christl. Lehre vom h. Ab. S. 96 f. (erste Aufl.); De Wette, christl. Sittenlehre §. 10; Bretschneider, Grundlagen des evangelischen Pietismus §. 12; v. Cölln, bibl. Theologie, B. 2, S. 237. 248. Dieser Auffassung des Begriffes σάρξ hat sich unter den neuern Auslegern des Paulus zuerst Tholuck, Kommentar zum Br. an die Römer, zu K. 7. V. 14, (in den frühern Ausgaben) widersetzt. Merkwürdig schwankend äußert sich hierüber Baur in seinem „Paulus." Einerseits erklärt er ausdrücklich S. 528: „Fleisch ist der Mensch nicht bloß nach der einen Seite seines Wesens, sondern er ist, seiner natürlichen Beschaffenheit nach betrachtet, seinem ganzen Wesen nach Fleisch." Und dann wird doch wieder σάρξ gradezu der „leiblichen Natur des Menschen" gleichgesetzt, S. 551. Freilich ist auch bei Baur die σάρξ zugleich Princip, Sitz und Organ der Sünde, was eine bestimmte Fassung ihres Begriffs fast unmöglich macht.

Daß nun σὰρξ in diesem Gegensatze gegen πνεῦμα nichts weiter bedeuten sollte als die sinnliche, wenn man will, animalische Natur des Menschen, das muß uns freilich schon beim Blick auf andere Momente der Paulinischen Lehre sehr unwahrscheinlich vorkommen. Soll nach Paulus der menschliche Leib — etwa weil er χοϊκὸς ist — in einem wesentlichen Zwiespalt mit dem Geiste stehen, soll aus diesem Zwiespalt mit Nothwendigkeit, wenngleich in der Form der Kontingenz und Freiheit, die Sünde entspringen, wie könnte dann Paulus die Christen auffordern, Leib und Glieder dem Dienste Gottes zu weihen? wie könnte er ihren Leib, diesen gegenwärtigen, irdisch materiellen Leib für einen Tempel des heiligen Geistes erklären? Röm. 6, 13. 19. 12, 1. 1 Kor. 6, 13. 15. 19. 20. Vorzüglich ist hier merkwürdig 1 Kor. 6, 13., wo die große, heilige Bedeutung der menschlichen Leiblichkeit im Gegensatz gegen modernen Spiritualismus besonders darin hervortritt, daß der Apostel nicht bloß sagt: τὸ σῶμα τῷ κυρίῳ, sondern auch umgekehrt: ὁ κύριος τῷ σώματι. Ist die Herleitung der Sünde aus der Sinnlichkeit ernstlich gemeint, so wird die Sinnlichkeit als das Bestimmende, der Geist und Wille als das Bestimmte betrachtet; damit aber ließen sich jene Momente in der Lehre des Apostels nur unter der Voraussetzung ausgleichen, daß er der Sinnlichkeit ein Vermögen, sich aus sich selbst entweder dem Dienste Gottes oder dem Dienste der Sünde zu weihen, zugeschrieben, d. h. daß er ihr die Prädikate von Willen und Geist beigelegt hätte. — Wenn ferner grade bei dem Apostel Paulus die Lehre von einer zukünftigen Auferstehung des Leibes so stark hervortritt, so scheint diese Lehre zwar mit der Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit nicht in unmittelbarem Widerspruch zu stehen — wegen des Unterschiedes zwischen σῶμα ψυχικὸν und σῶμα πνευματικὸν, 1 Kor. 15, 44. — ; aber einen tief eingreifenden Zwiespalt der Tendenz beider Lehren werden wir uns nicht ableugnen können. Wo

einmal die Ansicht, daß die Sünde aus der Sinnlichkeit herstamme; und die damit zusammenhangende schroff dualistische Auffassung des Verhältnisses zwischen Seele und Leib feste Wurzel gefaßt hat, da wendet sich das Interesse von der Frage um die Erhaltung und verklärende Wiederherstellung der Leiblichkeit ab, und findet in der Vorstellung von einer bloß geistigen Existenz des Menschen nach dem Tode seine Befriedigung. Ja dieser Zwiespalt der Richtungen steigert sich sofort zum direkten Widerspruch, wenn wir nicht dem Apostel jedes Nachdenken über die nächsten Folgen seiner Lehrsätze absprechen wollen. Denn wenn Paulus die Sünde dadurch, daß er sie als eine Feindschaft gegen Gott betrachtet, entschieden von der göttlichen Anordnung und Verursachung ausgeschlossen hat, so konnte er, falls ihm der positive Grund der Sünde in der sinnlichen Natur des Menschen lag, letztere auch nicht auf Gott als Urheber zurückführen, sondern nur auf ein Gott entgegengesetztes Princip. Dann aber kann die Erlösung des Menschen von der Macht der Sünde sich so wenig mit der verklärenden Auferweckung seines Leibes vollenden, daß sie vielmehr mit der Zerstörung desselben anfangen müßte. — Eben so wenig läßt sich die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit mit der vollkommnen Heiligkeit des Erlösers, einem Grundpfeiler apostolischer Lehre, in wahre Uebereinstimmung bringen. Enthält die Sinnlichkeit nicht bloß einen Reiz für den Willen sich gegen den Willen Gottes zu bestimmen, sondern ist sie die hervorbringende Ursache der Sünde, entspringt demnach aus der sinnlichen Natur unter den gegebenen Verhältnissen der menschlichen Entwickelung mit Nothwendigkeit irgend ein Grad von sittlicher Unreinheit: so finden wir uns in dem verhängnißvollen Dilemma, entweder, wie auch viele Neuere von dieser Ansicht aus gewagt haben, die unbefleckte Heiligkeit des Lebens Christi (das ἁμαρτίαν μὴ γνῶναι 1 Kor. 5, 21.) oder auf doketische Weise die volle Wahrheit der menschlichen Natur

in Christo (das ἄνθρωπον εἶναι, 1 Tim. 2, 4. Röm. 5, 15. 1 Kor. 15, 21. γενόμενον ἐκ γυναικὸς, ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, Gal. 4, 4. Röm. 1, 3.), wozu unstreitig auch die Theilnahme an dem σῶμα ψυχικὸν unsers gegenwärtigen Lebens gehört, aufopfern zu müssen. Eins aber ist den deutlichen Aussprüchen und dem ganzen Zusammenhange der apostolischen Lehrentwickelung, ja den tiefsten Interessen des christlichen Glaubens eben so widerstreitend wie das Andere. Ein Ausweg scheint sich zwar hier noch darzubieten in der Vorstellung, zu welcher sich Töllners Scharfsinn gedrängt findet, um *mit* jenen Voraussetzungen die Sündlosigkeit Jesu zu vereinigen. Es ist die Vorstellung, daß Jesu eine übernatürliche Einwirkung Gottes hier zur Hülfe gekommen sei und ihn durch fortgesetzte Wunder in jedem kritischen Augenblick vor der Sünde bewahrt habe*). Allein dann geht der wahre Begriff der innern Reinheit des Erlösers doch verloren; die Sünde ist dann auch bei ihm immerfort im Hervorbrechen und wird nur durch eine äußere Gewalt zurückgedrängt und an ihrem Zustandekommen in einzelner That verhindert. Diese mechanische Vermittelung steht ganz auf gleicher Linie mit der besonders durch Bellarmin entwi-

*) Theolog. Untersuchungen B. I, St. 2, S. 126. Bei Töllner ist es eigentlich die Behauptung, daß die Sünde mit Nothwendigkeit aus den ursprünglichen Schranken der menschlichen Natur hervorgehe, welche er durch diese Auskunft mit der Sündlosigkeit Jesu zu versöhnen sucht. Und allerdings trifft dieser Widerstreit mit einer christlichen Grundlehre und damit weiter die Unfähigkeit, die Menschwerdung des Sohnes Gottes von dieser Seite ihrer Möglichkeit nach zu erkennen, nicht bloß diese Sinnlichkeitstheorie, sondern, wie aus den Untersuchungen des vorigen Kapitels zur Genüge hervorgeht, die Ableitung der Sünde aus der metaphysischen Unvollkommenheit des Menschen überhaupt. — Von derselben Art wie dieser Einfall Töllners ist die Baylesche Meinung, welcher Strauß in seiner Dogmatik §. 78. (B. 2, S. 371.) — natürlich nur hypothetisch, unter Voraussetzung der christlichen Gotteslehre — beistimmt, daß Gott, wenn er das Böse nicht wollte, dessen Wirklichwerden ja durch Entziehung des Concursus, so oft der Mensch eine Sünde begehen wollte, verhindern könnte.

flekten Vorstellung der katholischen Dogmatik vom Urstande, nach welcher auch in diesem schon ein Widerstreben der sinnlichen Natur gegen den Geist, eine naturalis propensionum pugna — Bellarmin scheut sich nicht dieß einen languor, morbus naturae humanae zu nennen und ex conditione materiae abzuleiten — vorhanden ist und nur durch das donum supernaturale iustitiae originalis velut aureo freno zurückgehalten wird *). Der Anstoß würde auch nicht gehoben, wenn man die Lehre von der persönlichen Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur in Christo, auf welche die altkirchliche Dogmatik ja allerdings die Sündlosigkeit des Erlösers gründet **), zu Hülfe rufen wollte, so daß als Zaum für die sinnliche Natur an die Stelle jener übernatürlichen, wunderhaften Einwirkung Gottes die göttliche Natur in Christo träte. Denn auf diese Art würde die Reinheit der menschlichen Natur doch nicht erhalten, und überdieß die persönliche Einheit göttlicher und menschlicher Natur in Christo mit einer ganz äußerlichen (Nestorianischen) Vorstellung von dem Verhältniß beider vertauscht. Hier bleibt also ein unauflöslicher Widerspruch, welchen nicht unsern Vorstellungen, sondern dem Apostel aufzubürden wir billig Bedenken tragen.

*) De gratia primi hominis cap. IV. V.

**) Gewiß mit Unrecht, wie denn bei dieser Auffassung der Heiligkeit Christi theils die Versuchlichkeit, welche der Verfasser des Briefes an die Hebräer eben so sehr hervorhebt wie seine fleckenlose Reinheit, theils die Wahrheit seiner fortschreitenden sittlichen Entwickelung, wie sie uns besonders durch Luc. 2, 52. verbürgt wird, und mit Beiden zugleich die Anschaulichkeit des irdischen Lebens Christi verloren geht. Ihre eigentliche Wurzel hat diese verfehlte Behandlung der Sündlosigkeit Christi darin, daß die ältere Dogmatik in ihrer Ansicht von seinem irdisch menschlichen Leben den großen, vollen Gehalt des ἑαυτὸν ἐκένωσε Phil. 2, 7. nicht festhielt und darum einem gewissen Schwanken zwischen Annäherungen bald an doketische, bald an Nestorianische Bestimmungen sich nie ganz zu entziehen vermochte. — Ueber das Verhältniß der Heiligkeit Jesu zu seiner Theilnahme an unsrer sinnlichen Natur so wie zu seiner Versuchlichkeit vgl. Ullmanns treffliche Schrift über die Sündlosigkeit Jesu, besonders S. 116—133. 153 f. (fünfte Aufl.)

Von der entgegengesetzten Seite muß es uns sehr mißtrauisch machen gegen die obige Auffassung des Begriffes σάρξ bei Paulus, daß er das Böse, und zwar in seiner höchsten Steigerung, auch solchen geschaffenen Wesen zuschreibt, die keine irdisch sinnliche Natur, kein σῶμα ψυχικὸν besitzen, den bösen Geistern. Wenn der Apostel von Christo, der die irdisch sinnliche Natur mit uns getheilt (Gal. 4, 4. Hebr. 2, 14.), das Böse verneint, in den Dämonen dagegen, welche jener Natur nicht theilhaftig sind, das Böse anerkennt: wird es nicht schon dadurch allein wenigstens höchst wahrscheinlich, daß nach seiner Ansicht das Böse zu der sinnlichen Natur des Menschen in keinem wesentlichen Verhältnisse stehe, daß also σάρξ bei ihm noch etwas Anders bedeuten müsse als die Sinnlichkeit? —

Fassen wir nun den Paulinischen Gebrauch des Wortes σάρξ selbst näher in's Auge, so will er sich gleich an einer der Hauptstellen, Gal. 5, 13—24., mit der Bedeutung Sinnlichkeit durchaus nicht vertragen. Schon von vorn herein müßte es bei dieser Bedeutung höchlich auffallen, wie doch der Apostel der Warnung die christliche Freiheit nicht in einen Antrieb für die σάρξ zu verkehren die Ermahnung einander durch die Liebe zu dienen gegenüberzustellen vermag, V. 13. Und so hat er auch in dem Folgenden bei der ἐπιθυμία σαρκὸς nach dem Zusammenhange offenbar besonders die Begierden des Hasses, Neides u. dgl. (ἀλλήλους δάκνειν καὶ κατεσθίειν V. 15.) im Sinne. Darum führt er denn auch V. 20. in der Reihe der ἔργα τῆς σαρκὸς folgende auf: ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλοι, θυμοὶ, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι, αἱρέσεις, φθόνοι, φόνοι. Was haben alle diese Sünden mit der Sinnlichkeit zu thun? Oder wenn es am Ende nicht schwer hält, bei jeder Sünde, insofern sie in die Erscheinung tritt, irgend einen Zusammenhang mit der Richtung auf das Sinnliche nachzuweisen, wie sollen wir uns doch die Sinnlichkeit als das eigentlich Wir-

fende in ihnen (*ἔργα τῆς σαρκός*) vorstellig machen? In Analogie mit dieser Stelle nennt der Apostel die Korinther *σαρκικοὶ*, weil Neid, Zank und Zwietracht unter ihnen ist, weil sie sich ganz von einzelnen menschlichen Lehrern abhängig machen, anstatt nur auf Christum sich zu gründen, 1 Kor. 3, 1—4. Auch durch das *ἐπιτελεῖσθαι σαρκὶ* Gal. 3, 3. will doch der Apostel keinesweges ein Uebergewicht bezeichnen, das die Galater allmälig den sinnlichen Neigungen und Begierden eingeräumt hätten, sondern ihr Vertrauen auf die Werke des Gesetzes. Dasselbe gilt von der gewissermaßen parallelen Stelle Röm. 4, 1., wo die Ordnung der Worte, wie sie der recipirte Text giebt, gewiß beizubehalten und demnach *κατὰ σάρκα* mit *εὑρηκέναι* zu verbinden ist (vgl. Fritzsche, Pauli ad Romanos epistola tom. I, p. 213. 214.). Auch hier bezieht sich das *κατὰ σάρκα εὑρηκέναι* auf das, was Abraham durch seine Gerechtigkeit aus den Werken erlangt hat — nämlich *καύχημα, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν* —; was soll aber hier die Sinnlichkeit? Auch die *κατὰ σάρκα σοφοὶ*, 1 Kor. 1, 26, sind dem Ap. offenbar nicht bloß die Anhänger einer materialistischen oder sensualistischen Richtung in der Philosophie, sondern, wie aus dem ganzen Zusammenhange der ersten Kapitel dieses Briefes erhellt, Alle ohne Unterschied, welche in den verschiedenen Systemen der Hellenischen Philosophie ihre Befriedigung suchten, im Gegensatz gegen das Vertrauen auf die göttliche Gnade in Christo, 2 Kor. 1, 12. Ja selbst der *κατὰ σάρκα γεγεννημένος*, Gal. 4, 23. vgl. V. 29. kann nicht der auf sinnliche Weise Erzeugte sein; denn die sinnliche Zeugung erkennt ja Paulus auch bei Isaak, dem *γεγεννημένος διὰ τῆς ἐπαγγελίας* an, und nichts berechtigt uns ihm die Vorstellung einiger Rabbinen und Kirchenväter von einer übernatürlichen, wunderbaren Erzeugung des Isaak aufzubürden; sondern das *κατὰ σάρκα* bezieht sich auf den Rath der Sara, insofern er auf eignem Gutdünken und mensch-

licher Klugheit beruhte, Gen. 16, 2., im Gegensatz gegen die göttliche Verheißung, Gen. 15, 4. Aber am entschiedensten durchbricht die Schranken der gewöhnlichen Auffassung von σάρξ Kol. 2, 18 f. Der Apostel bekämpft hier eine Sekte, bei der sich mit theosophischer Spekulation eine strenge Askétik vereinigte, welcher er selbst die ἀφειδία σώματος zum Vorwurf macht. Diese auf ihre höhere Erkenntniß und ihre sinnlichen Entsagungen stolzen Spiritualisten bezeichnet Paulus als aufgeblasen von ihrem Fleischessinne und behauptet, daß ihr absonderliches Treiben nichts Anders zum Zwecke habe, als ihrem Fleische Genüge zu leisten, V. 23.

Wenn nun nach diesem Allen die Bedeutung Sinnlichkeit für das Paulinische: σάρξ, auf keinen Fall ausreicht, was ist der wahre und volle Begriff des Wortes?

Wollen wir eine genetische Entwickelung desselben versuchen, so müssen wir zurückgehen auf den Begriff von בָּשָׂר, dem schon der alttestamentische Sprachgebrauch eine über die ursprünglichen Grenzen desselben weit hinausgehende Bedeutung gegeben hat. An unzähligen Stellen zwar wird die sinnliche Wurzel des Begriffes festgehalten, die materielle Substanz des menschlichen und thierischen Leibes, bald unterschieden von Haut oder Knochen, bald ohne Rücksicht auf diesen Unterschied, zuweilen auch im tropischen Sinne, wie Hiob 19, 22. Ps. 27, 2. 84, 3. Jerem. 19, 9. Daran schließt sich die Bedeutung an, nach welcher בשׂר den menschlichen Leib überhaupt bezeichnet im Gegensatze gegen לֵב, רוּחַ, נֶפֶשׁ. So Ps. 16, 9. 84, 3. Hiob 12, 10. 14, 22. Auf dieser Grundlage entwickelt sich sodann ein ausgedehnterer Gebrauch des Wortes, der jenen Gegensatz fallen läßt und alle irdischen Geschöpfe, in denen sinnliches Leben ist, gradezu בָּשָׂר nennt, z. B. Gen. 6, 17. 19. 7, 15. 21. 8, 17. Num. 16, 22. 27, 11. Hiob 34, 15. Ps. 136, 25. Dan. 4, 9. Besonders ist es die menschliche Natur und die ihr angehörigen Einzelwesen,

welche in den alttestamentischen Schriften, vorzüglich von den Propheten, sehr häufig durch בָּשָׂר bezeichnet werden, Gen. 6, 12. Deuter. 5, 26. Ps. 56, 5. 78, 39. 144, 21. Jes. 40, 5. 6. 49, 26. 66, 16. 23. 24. Jerem. 12, 12. 17, 5. 25, 31. 45, 5. Ezech. 20, 48. 21, 4. 5. Joel 3, 1. Sach. 2, 13. Die Vorstellung, welche bei dieser Bezeichnung des Menschen und anderer Geschöpfe dominirt, ist die der Schwäche, Gebrechlichkeit und Vergänglichkeit alles irdischen Wesens. An mehreren Stellen tritt diese Vorstellung ganz bestimmt hervor, z. B. Hiob 34, 15. Ps. 78, 39. Jes. 40, 6., besonders im ausdrücklichen Gegensatze gegen Gott als den ewig Dauernden, allein Mächtigen, gegen Gottes Geist als die Quelle aller Kraft, Deut. 5, 26. Jes. 31, 3. Jerem. 17, 5. Ps. 56, 5. Daß aber an irgend einer Stelle des A. T. בָּשָׂר die sinnliche Natur des Menschen als Sitz eines Widerstrebens gegen den Geist und einer Hinneigung zur Sünde bezeichne, läßt sich durchaus nicht erweisen. Gesenius im Thesaurus (s. v.) und nach seinem Vorgange mehrere Andre finden diese Bedeutung besonders Kohel. 5, 5., außerdem noch Kohel. 2, 3. Allein wenn man die Worte: אַל־תִּתֵּן אֶת־פִּיךָ לַחֲטִיא אֶת־בְּשָׂרֶךָ auch ihrem allgemeinen Gedanken nach wie Gesenius auffaßt, so können sie doch immer nur so übersetzt werden: Gestatte deinem Munde nicht deinen Leib — durch Gelübde (von Opfern), die dein Vermögen überschreiten, und die darum das Bedürfniß deines Leibes dich hindern wird zu erfüllen — in Sünde zu bringen; von einer zur Sünde geneigten Sinnlichkeit aber enthält die Stelle nichts. Noch weniger ist Kap. 2, V. 3. bei dem Entschluß den Leib mit Wein zu pflegen, während das Herz sich weislich verhielte, von einer im Leibe wurzelnden Neigung zur Sünde die Rede*). Am ersten könnte man diese Vor-

*) Da Gesenius selbst den Sinn der Stelle so bestimmt, s. unter נָהַג und מָשַׁךְ, so kann sie wohl nur durch ein Versehen hierher gekommen sein.

stellung noch in dem schwierigen Ausspruch Gen. 6, 3. finden. Indessen reicht man doch auch hier bei der Erklärung von הוּא בָשָׂר, mag man nun die unmittelbar folgenden Worte als Fristbestimmung bis zum Untergange dieses Geschlechts um seiner Sünde willen oder als Beschränkung der Lebensdauer für die folgenden Geschlechter (was doch mit Kap. 9, 10—23. nicht zusammenstimmen will) verstehen, mit der Bedeutung der Vergänglichkeit und Sterblichkeit des Menschen wegen und in Ansehung seiner leiblichen Natur aus. Auch den alttestamentischen Apokryphen ist dieser Gebrauch des Wortes σάρξ fremd *); dagegen kommt es bei dem Siraciden häufig in der Bedeutung: menschliche Natur, die Einzelwesen, die diese Natur an sich tragen, vor.

An diese eigenthümliche Behandlungsweise des Begriffes בָּשָׂר im A. T., wie sie mit den Grundanschauungen des Mosaismus und der geoffenbarten Religion überhaupt eng zusammenhängt, schließt sich der Sprachgebrauch des N. T. und insbesondere der des Ap. Paulus unmittelbar an. *Zuweilen* wird von ihm σάρξ unstreitig im eigentlichen, *physiologischen Sinne* gebraucht für die irdisch materielle Substanz des menschlichen und thierischen σῶμα, sofern sie noch dem Organismus angehört; getrennt vom organischen Verbande heißt sie κρέας, Röm. 14, 21. 1 Kor. 8, 13 **). So gebraucht Paulus σάρξ

*) Unpassend wird σῶμα σαρκὸς Sirac. 23, 23., wo σάρξ ganz eigentlich zu verstehen ist von der Substanz des Leibes, hieher gezogen. Eher könnte man jene Bedeutung Sirac. 28, 5. finden. Doch ist auch hier kein hinreichender Grund vorhanden, über die sonst überall vorkommende Nebenvorstellung der Niedrigkeit, Gebrechlichkeit, Sterblichkeit hinauszugehen.

**) Dieß möchte wohl der eigentliche Unterschied im neutestamentischen Gebrauch von σάρξ und κρέας sein, nicht der gewöhnlich angegebene des lebendigen und des todten Fleisches, vgl. Apgesch. 2, 26. 31. Apokal. 19, 21. Im klassischen Sprachgebrauch ist freilich auch diese Grenze keine feste; darum hat er nicht bloß σαρκοφάγος für eine gewisse Art Särge,

1 Kor. 15, 39. Eph. 5, 29. Von dieser Wurzel des Begriffes ausgehend, bezeichnet Paulus öfters durch σάρξ die äußere, sinnlich wahrnehmbare Seite des menschlichen Daseins im Gegensatz gegen die innere, geistige — ein Verhältniß, welches er auch wohl durch σῶμα und πνεῦμα, 1 Kor. 6, 16. 17. 7, 34. Röm. 8, 10. (wozu zu vergl. 2 Kor. 4, 10.), einmal auch durch ὁ ἔξω und ὁ ἔσωθεν ἡμῶν ἄνθρωπος, 2 Kor. 4, 16, ausdrückt. Diese Bedeutung hat σάρξ Röm. 2, 28. 1 Kor. 5, 5. 7, 28. 10, 18. 2 Kor. 4, 11. (vgl. mit V. 10.) 7, 5. 12, 7. Hieher gehört auch der μολυσμὸς σαρκὸς καὶ πνεύματος 2 Kor. 7, 1., dessen Sinn durch Vergleichung mit 1 Kor. 7, 34. (ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι) und Röm. 2, 28. 29. vollkommen klar wird. Noch ganz auf derselben Entwickelungsstufe des Begriffes hat es seinen Ort, wenn P. einigemal durch σάρξ die leibliche, sinnliche Gegenwart im Unterschiede von der geistigen Gemeinschaft (ἐν πνεύματι) ausdrückt, 2 Kor. 5, 16. Kol. 2, 1. 5. Auch hier findet sich derselbe Gegensatz an andern Stellen durch σῶμα und πνεῦμα bezeichnet, 1 Kor. 5, 3. 4. 2 Kor. 10, 10. Es ist von hier ein natürlicher Fortschritt in der Entwickelung des Begriffes, wenn σάρξ die Bedeutung des irdischen Daseins des Menschen überhaupt und der ihm eigenthümlichen Zustände und Verhältnisse gewinnt. So ζῆν, περιπατεῖν, ἐπιμένειν ἐν σαρκί, Gal. 2, 20. 2 Kor. 10, 3. Phil. 1, 22. 24., ferner besonders Kol. 1, 22 — ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ, in dem Leibe seines irdischen Lebens — V. 24. (womit zur Bestätigung und Erläuterung zu vergleichen ist Hebr. 5, 7. 10, 20.), sodann das κατὰ σάρκα in Beziehung auf Christum Röm. 1, 3. 9, 5. (Apgesch. 2, 30?). Hieher gehört

---

was uns nach unsrer Unterscheidung der Begriffe nicht befremden könnte, sondern auch σαρκοφάγος und σαρκοφαγία im eigentlichen Sinne, eben so σαρκοβόρος und σαρκοβορέω, σαρκολαβίς, σαρκίδιον.

auch Eph. 2, 15., wo *τὴν ἔχθραν* von *λύσας* abhängt und genau mit dem unmittelbar folgenden *ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ* zu verbinden ist. Diese *ἔχθρα* ist die Feindschaft zwischen Israel und den Heiden, welche noch dauerte, so lange das irdisch menschliche Dasein des Erlösers währte, und welche nur durch seinen Versöhnungstod, der in Verbindung mit der von ihm abhängigen Sendung des Geistes ein wesentlich neues, über alles Bisherige schlechterdings erhabenes Verhältniß der ganzen Menschheit zu Gott begründete, aufgehoben werden konnte — *ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ* [sc. *τῷ σταυρῷ* — wenn nicht vielleicht zu lesen ist: *ἐν αὑτῷ*] *). — Dieselbe Bedeutung hat *σάρξ* 2 Kor. 11, 18. Gal. 6, 12. 13. Phil. 3, 3. 4. Eph. 6, 5. Kol. 3, 22. Philem. 16., und zwar so, daß an allen diesen Stellen das irdisch menschliche Dasein und dessen Verhältnisse, alle Eigenschaften, Zustände, Thätigkeiten, die sich auf die Stellung des Menschen zur Welt beziehen, im formalen Gegensatze gegen das Verhältniß des Menschen zu Gott und Christo aufgefaßt werden **). Es lag dann sehr nahe, mit dem A. T. die menschliche Natur *selbst* auf ihrer gegenwärtigen irdischen *Entwickelungs*-

*) Diese Auffassung der tiefen Stelle, welche für die verschiedenen Momente ihres Gedankens erläuternde Analogien findet in Matth. 10, 5. 15, 24. Gal. 6, 15. Kol. 3, 11. 2 Kor. 5, 16. 17. Kol. 1, 22. 2, 14. Hebr. 10, 20. Joh. 16, 7., scheint mir richtiger als die von Harleß in seinem Kommentar zu diesem Briefe S. 216—234. mit großem Scharfsinn vertheidigte. Es behält immer nach dem Zusammenhange der Stelle etwas Gewaltsames, das *μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ*, also auch die *ἔχθρα* auf etwas Andres zu beziehen als auf die Trennung Israels und der Heiden, und den Fortschritt des Gedankens von der Versöhnung Beider mit einander zur Versöhnung Beider mit Gott an eine andere Stelle der Periode zu setzen als dahin, wo diese sich von selbst abtheilt, nach *καταργήσας*.

**) Es ist sehr bemerkenswerth, daß P. 2 Kor. 11, 23 f. das *κατὰ σάρκα καυχᾶσθαι* V. 18. auch auf den Dienst Christi — freilich nur insofern er auch ein unächter sein kann — mit allen seinen Mühen und Leiden bezieht.

stufe und die ihr angehörigen Einzelwesen, besonders als Gesammtheit gedacht, durch σάρξ zu bezeichnen. So 1 Tim. 3, 16. (vgl. Joh. 1, 14. 1 Joh. 4, 2. 3.), aber auch Röm. 6, 19. Gal. 4, 13; ferner Röm. 3, 20. 1 Kor. 1, 29. Gal. 2, 16. (vgl. Joh. 17, 2. Matth. 24, 22. Luc. 3, 6.)

An allen diesen Stellen hat der Begriff σάρξ, mag er nun die äußere Sphäre des menschlichen Daseins im Unterschiede von der innern oder mag er das Menschliche überhaupt im Unterschiede von Gott und seiner Wirksamkeit bezeichnen, unmittelbar noch keine ethische Bedeutung. Er nimmt diese erst an und überschreitet damit wesentlich die Grenzen, innerhalb deren der Gebrauch von בָּשָׂר im A. T. sich hält, insofern jener nothwendige und schuldlose Unterschied in die Absonderung und den realen Gegensatz übergeht. Nun ist σάρξ nicht mehr ein besonderes, aber an seiner Stelle vollkommen berechtigtes Gebiet des menschlichen Lebens, sondern eine allgemeine Richtung desselben, diejenige Richtung, welche in Lust und Begierde den Gütern der Welt zugekehrt und darum von Gott abgewandt ist. *Σαρκικός, ἐν σαρκὶ ὤν, κατὰ σάρκα ὤν, ζῶν, περιπατῶν, στρατευόμενος* (Röm. 7, 14. 8, 4. 5. 8. 13. 1 Kor. 3, 3. 2 Kor. 10, 2. 3.) ist der Mensch, insofern er von dieser Richtung beherrscht wird. Wesentlich begründet ist in der nachgewiesenen Genesis des Begriffes die Hingebung an die Güter des κόσμος; die *ἐπιθυμία (ἐπιθυμίαι) τῆς σαρκὸς* bei Paulus, Gal. 5, 16. 25. Eph. 2, 3. entspricht darum ganz der *ἐπιθυμία τοῦ κόσμου* bei Johannes, 1 Br. K. 2, V. 17. (vgl. die *ἐπιθυμίαι κοσμικαί* Tit. 2, 12), während Letzterm die *ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς* nur eine bestimmte Art der *ἐπιθ. τοῦ κόσμου* ist, V. 16. Bei Paulus selbst ist das Irdischgesinntsein, Phil. 3, 19, nur ein mehr objektiv gestalteter Ausdruck für den Sinn des Fleisches, Röm. 8, 6. Das Princip der Selbstsucht dagegen tritt in dem Paulinischen Begriff der σάρξ in den Hin-

tergrund. So hat denn dieser Begriff in unsrer frühern genetischen Entwickelung der Sünde da seinen Ort, wo das Princip der Selbstsucht sich durch die Weltlust vermittelt und verhüllt (vgl. S. 211 ff.).

Wenn nun der Apostel dieser *σάρξ* das *πνεῦμα* als Princip alles Guten und Heiligen im menschlichen Leben gegenüberstellt, Gal. 5. und Röm. 8, so darf dieß nicht auf das *πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου*, sei es nun wie es von *σῶμα* oder wie es von *σῶμα* und *ψυχὴ* unterschieden wird, gedeutet werden. Wie wäre dieß damit verträglich, daß nach Paulinischer Lehre *das πνεῦμα* in diesem anthropologischen Sinne selbst für die Befleckung empfänglich ist, 2 Kor. 7, 1, und der Heiligung und Reinerhaltung eben so gut bedarf wie *ψυχὴ* und *σῶμα*, 1 Theff. 5, 23. 1 Kor. 7, 34, daß es diejenige Lebenssphäre ist, die in der Wiedergeburt vor Allem erneuert werden soll, Eph. 4, 23. vgl. Röm. 12, 2? Daß der Geist des Menschen nicht verderbt, sondern nur von außen gehemmt werden könne in seiner Wirksamkeit, und daß die Sünde eben das Ergebniß dieser Hemmung sei, diese Vorstellung läßt sich hiernach dem Apostel durchaus nicht zuschreiben, und wenn man dafür gewöhnlich Röm. 7. anführt, so beruht das, wie bald näher erhellen wird, auf einer unbefugten Verallgemeinerung dieser Darstellung. Das *πνεῦμα* in seinem ethischen Gegensatze gegen *σάρξ* ist also nicht, wie Usteri sich ausdrückt *), „der menschliche, wenn auch immerhin vom göttlichen Geiste gestärkte Geist", sondern der göttliche Geist selbst, natürlich sofern er als im Menschen wirkendes und herrschendes, sein geistiges Leben sich aneignendes Princip aufgefaßt wird, das *πνεῦμα τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Röm. 8, 2. das *πνεῦμα θεοῦ, Χριστοῦ*, V. 9, das *πνεῦμα τοῦ ἐγείραντος Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν ἐνοικοῦν ἐν ὑμῖν*, V. 11. Darum

*) A. a. O. S. 43 (Aufl. 4.).

stellt der Ap. Röm. 7, 6. die *καινότης πνεύματος* gegenüber der *παλαιότης γράμματος*, welches doch selbst in objektiver Hinsicht *πνευματικὸν* ist, V. 14. Und wer könnte zweifeln, daß das *ἄγεσθαι τῷ πνεύματι*, Gal. 5, 18, im Sinne des Ap. ganz dem *ἄγεσθαι τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ*, Röm. 8, 14, entspricht? Das aber ist außer Frage, daß Gal. 5, 16. 17. 22. 25. *πνεῦμα* eben so gefaßt werden muß wie V. 18. Wenn nun dennoch die Interpreten hier so oft an den menschlichen statt an den göttlichen Geist gedacht haben, so erklärt sich dieß, abgesehen von dogmatischen Vorurtheilen, besonders daraus, daß der menschliche Geist eben die Stätte der Empfänglichkeit für das Wirken des göttlichen Geistes ist, Röm. 8, 10. 16 *). — Auch unser deutscher Sprachgebrauch hat nach Luthers Vorgang für das *πνευματικὸν* in seinem Gegensatze gegen das *σαρκικὸν* eine andre Bezeichnung als die des bloß Geistigen; er nennt es das Geistliche. —

In allgemeinster Haltung schildert diesen Gegensatz zwischen *πνεῦμα* und *σάρξ* Gal. 5, 13—25 **). Das gegen den Geist gelüstende Fleisch V. 17. ist also das Leben und Weben des Menschen in den Dingen der Erscheinungswelt. Eben dieß, nicht die sinnliche Natur des Menschen, ist das Fleisch, das

*) Hier zeigt sich auch leicht die Verwandtschaft des *ἄνθρωπος ψυχικός*, 1 Kor. 2, 14, mit dem *σαρκικός*. Wenn der Geist des Menschen sich der Einwirkung des göttlichen Geistes, durch die allein er wirklich zu werden vermag, was er sein soll, entzieht, so geräth er zur Strafe seiner Selbstverkehrung in die Dienstbarkeit der niedern Mächte des psychischen Lebens, in denen nur das Verhältniß des Menschen zum Weltlichen und Zeitlichen sich geltend macht. Diese Mächte werden die herrschenden, sein Bewußtsein ganz erfüllenden, seinen Willen bestimmenden. Darum heißt er *ψυχικὸς* im Gegensatze gegen den *πνευματικός*, dessen Geist an dem Geiste Gottes sein Lebensprincip hat. Vgl. die *ψυχικοὶ πνεῦμα μὴ ἔχοντες* im Briefe des Judas V. 19, die *σοφία ἐπίγειος, ψυχική* Jak. 3, 15. Auch das *σῶμα ψυχικὸν* im Unterschiede vom *σῶμα πνευματικόν*, 1 Kor. 15, 44 f., dient zur Erläuterung.

**) Vgl. Neander a. a. O. S. 737 f.

gekreuzigt werden soll, V. 24, was dem unbefangenen Schriftforscher um so einleuchtender sein muß, je weniger sich doch dieses Kreuzigen durch ein bloßes „im Zaume halten" (vgl. *δουλαγωγεῖν τὸ σῶμα*, 1 Kor. 9, 26.) erklären läßt. Eben so leicht erkennbar ist diese Bedeutung von *σάρξ* 2 Kor. 1, 17. Eph. 2, 3. („auch wir Alle wandelten einst in den Begierden der weltlichen, von Gott losgerissenen Richtung unsers Lebens"). Der *φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ*, Kol. 2, 18, ist der von seinem ungöttlichen Weltsinne Aufgeblasene, der auch in seiner scheinbaren Demuth und Entsagung doch nur die Befriedigung dieses eiteln Weltsinnes sucht. Auch ist von hier aus deutlich, wie Paulus dem *σαρκικοί ἐστε*, 1 Kor. 3, 3, erläuternd beifügen kann: *καὶ κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε* — nämlich nach dem Sinne des von Gott losgetrennten und damit dem weltlichen Treiben verfallnen Menschen. In derselben allgemeinen Haltung behandelt der Galaterbrief den Gegensatz zwischen *πνεῦμα* und *σάρξ* K. 6, 8. 3, 3.

In bestimmterer Beziehung auf das Leben der Wiedergebornen wird dieser Antagonismus zwischen *πνεῦμα* und *σάρξ* aufgefaßt Röm. 8, 4—13. Aus der hier entwickelten Bedeutung von *σάρξ* ergiebt sich nun auch, wie Paulus V. 7. von dem *φρόνημα τῆς σαρκὸς* sagen kann, daß es *ἔχθρα εἰς θεὸν* sei (wozu zu vgl. 1 Joh. 2, 15—18. Jak. 4, 4.), daß es dem Gesetze Gottes nicht unterthan sei und es auch nicht sein könne. — V. 13. sind die *πράξεις τοῦ σώματος* unstreitig die von der sinnlichen Lust ausgehenden Handlungen. Wenn diesen nun nach der Struktur der Sätze das *κατὰ σάρκα ζῆν* zu Anfang des Verses entspricht, so folgt doch daraus nicht, daß beide Begriffe einander genau decken, sondern nur daß sie auf Einer Seite stehen gegenüber dem *πνεῦμα* und seinem Wirken. Das *κατὰ σάρκα ζῆν* verhält sich zu den *πράξεις τοῦ σώματος* wie das Genus zur Species.

Wenden wir uns nun zu Röm. 7, 14—25, so treffen wir hier denselben Gegensatz, doch in einer andern Form. Vor Allem müssen wir uns erinnern, daß uns Paulus hier eine bestimmte Entwickelungsstufe des innern Lebens schildert, die Darstellung dadurch noch mehr individualisirend, daß er seine eignen Erfahrungen in ihr sich abspiegeln läßt. Die Zeichnung des Lebens aus dem Glauben an Christum beginnt erst Kap. 8, V. 1. Da nun nach apostolischer Lehre nur die, welche in Christo sind, des Geistes theilhaftig geworden, so kann vor diesem Wendepunkte das der Macht der Sünde sich entgegensetzende Princip noch nicht das πνεῦμα (τοῦ θεοῦ) sein. Und so finden wir denn auch, daß es der Apostel anders bezeichnet; er nennt es ἔσω ἄνθρωπος, νοῦς V. 22. 23. 25 *). Andrerseits will der Apostel aber keineswegs den Zustand des unerlöseten Menschen überhaupt, also auch den sichern Sündendienst mit eingeschlossen, schildern; denn in letzterm ist die σάρξ, in der einen oder andern Form, die allein herrschende; von einem wirklichen Kampf derselben mit einem entgegengesetzten Princip kann da nicht die Rede sein. In dem Zustande aber, den Paulus schildert, ist offenbar ein solcher Kampf vorhanden, vgl. besonders V. 23; zwar tritt das göttliche Princip dem Menschen nur erst als Gesetz gegenüber, doch regt sich das Wohlgefallen an demselben, der Wunsch mit ihm auch im Leben übereinzustimmen, und insofern ein dem Gesetz gleichförmiger Wille; aber dieser Wille hat noch nicht die Macht,

*) Unstreitig hätte Paulus das συνήδεσθαι und δουλεύειν τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ auch dem πνεῦμα, nämlich τοῦ ἀνθρώπου, zuschreiben, können. Er hat aber die obigen Bezeichnungen vorgezogen, theils weil sie schon an sich eher als πνεῦμα, welches vorherrschend den Nebenbegriff von Kraft in sich schließt, zum Gebrauch sich darbieten da, wo dieses höhere Element unsers Wesens in seiner Ohnmacht, sich durch eine entsprechende Gestalt des ganzen Lebens zu verwirklichen, dargestellt werden soll, theils um der Vermischung desselben mit dem göttlichen Princip aller wahren Erneuerung in der sündigen Menschheit, dem πνεῦμα im höchsten Sinne, vorzubeugen.

das wirkliche Leben des Menschen in seinen mannichfachen Gebieten auch nur dem Anfange nach zu bestimmen und zu durchdringen, weil ihm dazu die Kraft der Erlösung fehlt. Wo nun dieses Streben nach Einklang mit dem göttlichen Gesetz, dessen Bedeutung dem Geiste sich vollkommner aufzuschließen beginnt, einmal erwacht ist, da muß es auch als das innerste Selbst des Menschen anerkannt werden, als eine tiefe Besinnung desselben auf sich selbst; daher die Bezeichnung *ἔσω ἄνθρωπος*, V. 22, daher die Absonderung des eigentlichen Ich von dem Thun der Sünde, V. 17. 19. In einem Solchen aber ist das sündige Wesen *in* die verhältnißmäßig äußere Sphäre des Daseins verdrängt, wo es, während im Innern schon ein besserer Trieb sich erhebt, wohl noch seine ungestörte Herrschaft behauptet; daher die Darstellung des guten Willens als eines durch die in der *σάρξ* wohnende Sünde verhinderten, V. 18, daher die Auffassung der Sündenmacht in solchem Menschen als eines fesselnden *νόμος ἐν τοῖς μέλεσι*, V. 23, daher der Gegensatz: *τῷ μὲν νοῒ δουλεύω νόμῳ θεοῦ· τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας*, V. 25 *). Indem nun hier die *ἁμαρτία* von der *σάρξ* noch *unterschieden* und Letztere nur als eigenthümlicher Sitz der Erstern in diesem Zustande aufgefaßt wird, ist der Begriff der *σάρξ*, streng genommen, noch auf der Stufe der sittlich indifferenten anthropologischen Bedeutung festgehalten, die wir früher nachgewiesen haben. Er bezeichnet das gesammte erscheinende, offenbare Dasein des Menschen, das Leben desselben in der Welt nach allen seinen Beziehungen. Wie hiernach V. 25. einen

*) Zu den einzelnen Stellen enthält besonders Tholucks Kommentar in der neuen Ausarbeitung (1842.) treffliche, in den Kern eindringende Bemerkungen. Einige Abweichungen in der Auslegung machen sich selbst bemerklich. Wenn Tholuck die *σάρξ* Röm. 7, 18. jetzt durch „Sphäre der Sinnlichkeit“ übersetzt, so muß ich das auch an dieser Stelle als einen zu engen oder doch jedenfalls mißverständlichen Ausdruck betrachten.

deutlichen, angemessenen und von aller Tautologie freien Gedanken gewinnt, und wie damit der Gegensatz in 8, 4, das *μὴ κατὰ σάρκα, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα περιπατεῖν* der Erlöseten, rein und scharf heraustritt, so hebt sich nun auch der Anstoß in V. 18, dessen Worte: *οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου ἀγαθόν*, sonst, mag man nun *σάρξ* durch „Sinnlichkeit" oder durch „das von Gott losgetrennte, von der Selbstsucht beherrschte Leben" oder gar durch „unsittliche Gesinnung" übersetzen, einen gleich sonderbaren Sinn liefern*). Ist *σάρξ* eben die gesammte erscheinende Wirklichkeit des menschlichen Lebens, so konnte der Apostel das *ἐν ἐμοὶ* gewiß sehr wohl durch *ἐν τῇ σαρκί μου* erklären.

Eine starke Stütze endlich scheinen der Annahme, daß der Apostel die Sünde aus der Sinnlichkeit herleite, zwei Aussprüche zu gewähren, in denen die Bekehrung als ein Zerstören oder Ausziehen des Leibes der Sünde, der Sinnlichkeit (*σῶμα τῆς ἁμαρτίας, σῶμα τῆς σαρκός*) dargestellt werden soll, Röm. 6, 6. Kol. 2, 11. Fassen wir diese Stellen etwas näher in's Auge. Bedeutet *σῶμα* Kol. 2, 11, wie wohl die meisten neuern Exegeten annehmen, den wirklichen Leib des Menschen, so kann die *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος*, ganz analog dem *ἐκδύσασθαι* 2 Kor. 5, 4, unmöglich etwas Anders als den leiblichen Tod bezeichnen, nimmermehr die Unterwerfung des Leibes und seiner Triebe unter den Geist. Das *καταργεῖν τὸ σῶμα* Röm. 6, 6. läßt an sich unstreitig die Uebersetzung zu: den Leib seiner Macht berauben. Allein wie das *καταργεῖν τὴν κοιλίαν*, 1 Kor. 6, 13, auf den leiblichen Tod geht, so würde es auch an jener Stelle wegen des unmittelbar Vorhergehenden und des V. 7.

*) Bei der zweiten und dritten Annahme ergiebt sich von selbst das Tautologische des Satzes. Bei der ersten Annahme erscheint es theils unangemessen, dem Ich die sinnliche Natur zu substituiren, theils überflüssig, zu versichern, daß in der Sinnlichkeit Gutes (nach dem Zusammenhange ohne Zweifel das sittlich Gute) nicht wohnt.

Nachfolgenden gewiß natürlicher sein, das *κατ. τ. σ.* von der Zerstörung des Leibes durch den Tod zu verstehen. Die hinzugefügten Genitive *τῆς σαρκός, τῆς ἁμαρτίας* können den Sinn unter Voraussetzung dieser Auffassung doch nicht dahin abändern, daß nun nach der apostolischen Vorstellung nicht mehr der Leib, der von den sinnlichen Begierden beherrscht werde, der mit der Sünde behaftet sei, sondern eben nur die sinnlichen Begierden, die Sünde ausgezogen, zunichte gemacht werden sollten. Da nun aber der Apostel, was Niemand bestreiten wird, von dem Tode im eigentlichen Sinne an beiden Stellen nicht redet, so läßt sich das *σῶμα* eben nicht eigentlich fassen. Und hier kommt uns der Zusammenhang entgegen, durch den an beiden Stellen eine bildliche Auffassung ungemein nahe gelegt wird. Röm. 6. geht nicht nur die Vergleichung der Wiedergeburt des Menschen durch Christum mit leiblichem Sterben und Auferstehen durch, sondern unmittelbar vor jenen Worten V. 6. braucht P. das Bild des *σταυρωθῆναι τὸν παλαιὸν ἡμῶν ἄνθρωπον*; wie natürlich erscheint es da, die Masse der Sünde als einen Leib darzustellen, welcher eben in dem Tode des alten Menschen des Lebens beraubt worden ist! Auch Kol. 2, 11. steht in dem größern Zusammenhange einer bildlichen Darstellung, welche eben da beginnend bis Kap. 3, V. 9. durchgeführt wird, und in welcher die Momente der sittlichen Erneuerung durch Christum als Tod, Beerdigung und Auferstehung mit Christo aufgefaßt werden. In diesem Zusammenhange ist es wohl begründet, daß der Apostel das alte Sündenwesen sich als einen Leib vorstellen konnte, den der Christ in der Wiedergeburt ausziehe (vgl. 3, 9.), um mit einem neuen, dem des *νέος ἄνθρωπος*, bekleidet zu werden. *Σάρξ* ist dann, ganz wie in dem *σῶμα τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* (*τοῦ Χριστοῦ*) 1, 22, von dem irdisch menschlichen Leben zu verstehen, natürlich innerhalb jener bildlichen Darstellung. Zur Erläuterung dient noch besonders Kol. 3, 5: *νεκρώσατε τὰ μέλη ὑμῶν τὰ ἐπὶ*

τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν κ. τ. λ. Wenn hier nach der grammatischen Struktur des Satzes die πορνεία, ἀκαθαρσία u. s. w. als Specifikation der μέλη ἐπὶ τῆς γῆς anzusehen sind, so werden hiermit verschiedene Arten der Sünde als Leibesglieder des alten, dem Irdischen hingegebenen Menschen dargestellt *). —

Es ist durch diese Erörterungen hoffentlich zur Genüge dargethan, daß Paulus die Sünde nicht aus der Sinnlichkeit ableitet, daß insbesondere sein Gegensatz von πνεῦμα und σάρξ als ethischen Principien unserm Gegensatze von geistiger (vernünftiger) und sinnlicher Natur des Menschen keineswegs entspricht.

Wenn der Apostel die besondern Gestaltungen der Sünde aus der σάρξ ableitet, so beruht dieß nach den Resultaten unsrer Untersuchung auf der Anschauung, daß der Mensch in seiner Absonderung von Gott, in seinem Hingegebensein an den κόσμος nichts wahrhaft Gutes aus sich selbst hervorzubringen vermöge,

---

*) Eine andre Erklärung dieser Stelle giebt K. A. Fr. Fritzsche im Komm. zum Br. an die Röm. B. 1, S. 386: haec P. mens est: enecate corporis vestri membra, quae in terrae orbe habetis (sc. cupiditatum quas accendunt ardore restincto), enecate, inquam, scortationem etc. Allein zunächst hat es etwas Gewaltsames, die enge Verbindung des πορνείαν, ἀκαθαρσίαν mit den vorigen Worten aufzulösen und, um einen neuen Anfang zu gewinnen, in der Uebersetzung ein enecate, inquam, einzuschieben. Sodann ist bei dieser Auffassung schwer einzusehen, was doch die Worte: τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, die als verschwiegenen Gegensatz μέλη τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς — also etwa die Glieder des Auferstehungsleibes? — fordern, eigentlich sollen; denn sie durch Rückbeziehung auf das τὰ ἐπὶ τῆς γῆς V. 2. erklären zu wollen würde zu einer widersinnigen Vorstellung führen. Bei unsrer Auffassung leuchtet von selbst ein, daß τὰ ἐπὶ τῆς γῆς nichts weniger als überflüssig ist. Die μέλη (τοῦ νέου ἀνθρώπου) τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς würden dann die jenen Lastern gegenüberstehenden christlichen Tugenden sein. Es ist dabei im Allgemeinen der oben bemerkte symbolische Charakter der ganzen Stelle von 2, 11. an sorgfältig zu beachten. — Dennoch hält auch Tholuck diese Auffassung von Kol. 3, 5. für unmöglich a. a. O. S. 313. Dagegen finden wir sie unter den neuern Auslegern dieses Briefes bei Bähr und Böhmer z. d. St.

sondern nur den immerdar strömenden Quell der Sünde und des Todes in sich trage. Und daß dieß Bewußtsein der Nichtigkeit und Heillosigkeit alles menschlichen Dichtens und Trachtens außer der Gemeinschaft mit Gott zu den Grundanschauungen der biblischen Lehre überhaupt und der Paulinischen insbesondere gehört, das bedarf ja wohl erst keines Beweises. So drückt sich denn grade in dieser durchgreifenden Beziehung der Sünde auf die σάρξ bei P. die Erkenntniß aus, daß der eigentliche Ursprung der Sünde nicht im Verhältnisse der Kreatur zu sich selbst und zu irgend einer Differenz in ihrem eignen Wesen, sondern nur in ihrem Verhältniß zu Gott zu suchen ist. Der Begriff der σάρξ ist nicht aus bloßer Anthropologie, sondern nur aus der Tiefe des religiösen Bewußtseins zu gewinnen. — Paulus verkennt nicht die umfassende Bedeutung, die die Empörung der sinnlichen Natur und ihres Triebes gegen den Geist für die Entwickelung und Erscheinung der Sünde hat. Aber dieser Zustand der Empörung ist selbst wieder, wie Paulus bestimmt genug andeutet Röm. 1, 18—32, nur Folge davon, daß der Mensch dem ursprünglichen Zuge zu Gott nicht folgt und sein *nicht achtet*, daß sein Wille ihm nicht das schlechthin Heilige ist.

Daß der Begriff der σάρξ bei Paulus weit hinausgeht über den der sinnlichen Natur, ist übrigens von den größten Kirchenlehrern der verschiedenen Zeiten nicht verkannt worden. In der ältern Zeit wird es besonders von Augustinus bestimmt ausgesprochen *); an ihn schließen sich im Mittelalter vornehmlich Anselm **) und Thomas von Aquino ***) an. Die größten unter den Reformatoren, Luther †), Melanchthon ††)

*) De civitate Dei lib. XIV, c. 2 und 4.
**) Opera, ed. Gerberon, epist. 133.
***) Summa, prima sec. qu. 72, art. 2.
†) De servo arbitrio, ed. Seb. Schmid, p. 167. 178.
††) Loci theol. ed. Augusti, p. 20. Comment. in epist. ad Rom. zu K. 7, 14. 8, 7.

Calvin*), sind darin einverstanden, und nach ihrem Vorgange wird in der altprotestantischen Dogmatik die weitere Auffassung des Begriffes σάρξ, welche auch der große katholische Theolog Bellarmin wenigstens an manchen Stellen des N. T. anerkennt**), die herrschende. Aus unsrer Zeit ist besonders auf die gedrängte Entwickelung dieses Begriffes zu verweisen, welche Neander in seiner Geschichte der Pflanzung der Kirche durch die Apostel gegeben hat***).

---

*) Instit. rel. Christ. lib. II, c. 1, sect. 9. Comment. in ep. ad Rom. zu K. 7, V. 18. Doch ist es nicht ganz genau, wenn Calvin den Paulinischen Gegensatz zwischen πνεῦμα und σάρξ hier so bestimmt: utrumque nomen in animam competit, sed alterum, qua parte est regenerata, alterum, qua naturalem adhuc affectum retinet.

**) Lib. V. de amiss. gratiae, c. 7. 15. Gewöhnlich jedoch nimmt er σάρξ für sensualitas.

***) B. 2, S. 662 f. vgl. B. 737 f. Außerdem behandelt den Paulinischen Begriff σάρξ in wesentlich richtigem Sinne, wiewohl nicht ohne einiges unklare Schwanken im Einzelnen, Stirm in den anthropologisch-exegetischen Untersuchungen, Tüb. Zeitschr. für Theol. 1834, H. 3; minder eingehend Olshausen, de natura humanae trichotomia N. T. scriptoribus recepta, Harleß, Kommentar über den Br. P. an die Ephesier S. 162 f., Klaiber, die neutestamentliche Lehre von der Sünde und Erlösung S. 29 f., Frommann, der Johanneische Lehrbegriff S. 311 f. Beck, christliche Lehrwissenschaft S. 276 f.

Anhang.

Das Verhältniß der Ansicht Kants vom Ursprunge des Bösen zur Ableitung desselben aus der Sinnlichkeit.

Wie die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit tief gewurzelt ist in der ganzen Bildung des vorigen Jahrhunderts, sein Dichten wie sein Denken durchbringend, so hat sie öfters in dem großartigsten Erzeugniß dieses Denkens auf dem Gebiet der Philosophie, im Kantschen Kriticismus, ihre ausdrückliche Bestätigung zu finden gemeint. Und auf den ersten Blick erscheint dieses Urtheil als ein wohlberechtigtes. Sagt uns nicht Kant überall, daß das Böse nur in der verkehrten Maxime bestehe, das Gesetz der praktischen Vernunft den Sinnentrieben unterzuordnen, die Befriedigung der sinnlichen Neigungen, die er subjektiv unter den Begriff der Selbstliebe, nach ihrem Objekt unter den der Glückseligkeit befaßt, zur Bedingung der Befolgung des Gesetzes zu machen? Und ist ihm die Freiheit des Menschen etwas Anders als das Vermögen, sich unabhängig von allen sinnlichen Triebfedern, ja im Widerstreit mit ihnen rein durch die Vorstellung des Gesetzes der praktischen Vernunft zum Handeln zu bestimmen? Ist sie ihm nicht als solche zugleich mit eben dieser Form eines allgemeinen Gesetzes, an der sie wesentlich haftet, das Einzige, was von dem intelligibeln Wesen des Menschen, und auch nur, so weit es zu praktischem Behufe nöthig ist, gewußt werden kann? Kann nun demnach das Böse durchaus nicht in der Freiheit, überhaupt nicht in dem intelligibeln

Sein des Menschen seinen Grund haben, was bleibt übrig, als es eben aus der Sinnlichkeit selbst abzuleiten?

Und dieß wird auf diesem Standpunkte schwerlich anders zu bewerkstelligen sein als so, daß wir den Ursprung des Bösen in einer Hemmung suchen, welche die sinnliche Natur des Menschen seinem geistigen Wesen und dessen Offenbarung in der Erscheinungswelt entgegensetzt, also von der andern Seite in einer Ohnmacht des intelligibeln Charakters des Menschen, sich in der empirischen Welt rein darzustellen. Und hiermit stimmen denn viele Aeußerungen in der „Kritik der praktischen Vernunft" und in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" sehr wohl zusammen; ja in den „metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre" wird ausdrücklich die Möglichkeit, von der innern Gesetzgebung der Vernunft abzuweichen, für ein Unvermögen erklärt, und jede Ableitung desselben aus der Freiheit ausgeschlossen*). Es ist aber klar, daß dadurch das Böse zu einer bloßen Privation herabsinkt so gut wie bei Leibnitz, und zwar so, daß es, wie dort in der metaphysischen Unvollkommenheit der Kreatur, so hier in der Unfähigkeit derselben, ihren intelligibeln Charakter in ihrem zeitlich und räumlich bedingten empirischen Dasein rein darzustellen, seinen eigentlichen Ursprung hat — wobei denn in der Beurtheilung des wirklichen Lebens die Auflösung des Gegensatzes zwischen gut und böse in einen bloßen Gradunterschied unvermeidlich ist. Es hängt damit eng zusammen, daß Kant dem Menschen die Hoffnung, über die Stufe, wo die Begriffe der Achtung

*) A. a. O. Einleitung S. XXVIII. (zweite Aufl.). Diese Anmerkung bezieht zugleich sehr bestimmt das Böse nur auf den Menschen als Sinnenwesen. Die natürliche Fortbildung der Kantschen Theorie von dieser Seite ist dann die Fichte'sche Lehre von der ursprünglichen Trägheit der menschlichen Natur als dem Grunde des Bösen, welcher die Identificirung der Sittlichkeit, als des Handelns nach der Idee der reinen Selbstständigkeit, mit der Freiheit im Fichteschen Sinne entspricht.

vor dem Sittengesetz, der Pflicht und der Tugend die höchsten sind, in irgend einer künftigen Entwickelung hinauszukommen zum Ziele der Heiligkeit, überall mit Eifer zu benehmen sucht, daß er einen Zustand, in welchem der Mensch die Forderungen des Gesetzes gern erfüllt, als unvereinbar mit der Natur eines sinnlich-vernünftigen Wesens behandelt, und uns für die entrissenen Aussichten auf eine wirkliche Lösung alles Zwiespaltes mit der Tantalischen Seligkeit einer unendlichen Annäherung an das Ziel der sittlichen Vollkommenheit entschädigt *).

Kommen wir nun aber mit diesen Resultaten zu derjenigen unter Kants Schriften, worin er das Böse ausdrücklich zum Gegenstande der Untersuchung macht, zu seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft," so werden wir hier durch die Entwickelung einer Ansicht überrascht, die jenen Sätzen diametral zuwiderzulaufen scheint. Die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit wird hier ausdrücklich verworfen, und zwar aus dem zwiefachen Grunde, weil die sinnlichen Neigungen keine grade Beziehung auf das Böse haben, und weil dadurch die Zurechnung aufgehoben werde; um letztere festzuhalten, wird der Ursprung des Bösen in das Ding an sich, in das intelligible Sein des Menschen verlegt, also in die unabhängig von allen Zeitbedingungen sich bestimmende Freiheit, die dem Menschen eben als Noumenon zukommt **).

Allein wie sollen wir so widersprechende Behauptungen mit einander vereinbaren? Werden wir nicht am Ende denen unter Kants Anhängern beipflichten müssen, welche sich in dieses radikale Böse gar nicht zu finden wußten und es als einen uner-

*) S. besonders Kritik der prakt. Vernunft S. 89. 107. 122. 178. 189. (sechste Aufl.)

**) A. a. O. erstes Stück: von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten in der menschlichen Natur, besonders S. 21 f. 27. 39 f. (zweite Aufl.)

klärlichen Abfall des Meisters von sich selbst, als eine Art von mystischer Anwandlung in einer schwachen Stunde, als eine Verirrung vom Wege des nüchternen Verstandes, deren bedenkliche Konsequenzen sich in Erhards Apologie des Teufels und weiter noch in Daubs Judas Ischarioth entwickelt hätten, zu beseitigen suchten*)? Ja scheint doch selbst Schelling, wiewohl natürlich seine Beurtheilung des Werthes dieser Ansicht Kants im Vergleich mit jener Sinnlichkeitstheorie die grade entgegengesetzte ist, die Meinung zu begünstigen, daß er zu derselben erst später, seiner bisherigen Vorstellungsart entsagend, gekommen sei**).

*) Unter diesen Beseitigungsversuchen der Schüler ist wohl einer der bedeutendern J. A. W. Geßners Schrift „über den Ursprung des sittlich Bösen im Menschen," welche die kritische Philosophie von ihrem kühnen Fluge nach dem Reiche des Intelligibeln, um dort den Grund des Bösen zu entdecken, zurückzulenken strebt in die wohlbekannten Regionen der Sinnlichkeit. Die Schrift enthält manches Scharfsinnige und Treffende gegen Kants Ansicht; aber sie zeigt zugleich durch ihr eignes Beispiel, um welchen Preis auf diesem Standpunkte die Befreiung vom radikalen, in einer intelligibeln That begründeten Bösen erkauft werden muß — um keinen geringern als den der sittlichen Zurechnung. Der mächtige Fels dieses radikalen Bösen, den Kant in den Weg gewälzt, wird von Geßner in unzählige kleine Steinchen zerschlagen, um damit die Straße einer natürlichen successiven Entwickelung aus der Herrschaft der Sinnlichkeit zur Herrschaft des Geistes zu bauen. — Auch Chrh. Schmid in seinem „Versuch einer Moralphilosophie" findet die Lehre seines Meisters hierüber unerträglich hart; er vermag nicht zu begreifen, wie er sagen könne, daß das vernünftige Wesen sich seinen Charakter selbst verschaffe, wenn damit auch die innere Quelle der Begehungen gemeint sein solle, daß Alles, was aus der Willkür des Menschen entspringe, wie jede vorsätzlich verübte böse Handlung, eine freie Kausalität zum Grunde habe, a. a. O. S. 342. 343 (zweite Aufl.). Hätten diese Verbesserer Kants nur bedacht, daß, wenn er sich erst zu der freundlichen Lehre hätte bequemen mögen, daß der Mensch seinem Willen nur das Gute, nicht aber das Böse, was er thut, zuzurechnen habe, Kant eben nicht mehr Kant, der begeisterte Prophet des Sittengesetzes und seines unverbrüchlichen Ernstes, gewesen wäre.

**) Philos. Schriften S. 472. Allerdings hat Schelling die Kantsche Lehre vom Bösen früher, in den Abhandlungen über den Idea-

Dennoch ist auch dieser Ausweg uns versperrt. Denn schon die Kritik der reinen Vernunft enthält in ihren Untersuchungen über das Verhältniß der Freiheit zur Naturnothwendigkeit die unverkennbare Grundlage jenes ersten Stückes in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" *). Auch läßt es sich ohne Schwierigkeit einsehen, daß Kant von den höchsten Principien seines Systems aus zu gar keinem andern Resultat gelangen konnte. Denn wie wäre es doch denkbar, daß die Welt der Phänomena gegen die Welt der Noumena, deren Reflex unter den Anschauungsformen Raum und Zeit jene nur ist, Selbstständigkeit besitzen und eine Gegenwirkung ausüben könnte? Wenn der Mensch als Noumenon, also außer und über aller Zeit, in wirklicher Einheit mit dem Gesetz der praktischen Vernunft stände, wie wäre es zu begreifen, daß er sich als Phänomenon im Widerspruch damit findet? Was kann denn der empirische Charakter des Menschen, nach seinen guten und bösen Elementen, Anders sein als die Erscheinung seines intelligibeln Charakters, ganz durch diesen bestimmt? — was die Kritik der reinen Vernunft auch ausdrücklich anerkennt **). *Und wenn* Kant doch überall von dem Axiom ausgeht, dessen Vermittelung ja auch den Uebergang bahnen muß von dem Bewußtsein eines Gesetzes der praktischen Vernunft zum Begriff der Freiheit: was der Mensch soll, das muß er auch können, so kann die Thatsache, daß er doch zum mindesten nicht immer thut, was er soll, offenbar nicht in Schwäche und Unvermögen, sondern nur in einem Nichtwollen ihren Grund haben, welches nur aus Freiheit

---

lismus der Wissenschaftslehre aus den Jahren 1796. 97., anders aufgefaßt, vgl. a. a. O. S. 322 f.

*) In dem Abschnitt: Auflösung der kosmologischen Idee von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen, besonders S. 429—433. (siebente Auflage).

**) S. 422. 431. 432.

erklärbar ist; diese aber kann als Unabhängigkeit von dem Naturgesetz der Erscheinung dem Menschen nur als Noumenon zukommen. Selbst wenn nach den Grundsätzen der Kritik der praktischen Vernunft das Böse als bloße der Erscheinung angehörige Hemmung der vollkommnen Einigung des Menschen mit dem Gesetz anzusehen wäre, so könnte diese Hemmung doch nicht als ein Gehemmtwerden, sondern schlechterdings nur als Selbsthemmung betrachtet werden — als Unterlassungssünde der mit der Vernunft identisch seinsollenden Freiheit. — Es läßt sich die Nothwendigkeit, daß das Böse aus intelligibler Freiheit herstamme, in Kants Sinne auch so beweisen. Nach den Grundprincipien des Kriticismus ist es eben die Forderung der praktischen Vernunft, und sie allein, welche den Menschen vermöge ihrer Unbedingtheit über die Welt der Erscheinung in das Reich des Intelligibeln erhebt. Wäre nun das wirkliche Handeln des Menschen durchweg mit dieser Forderung in Einklang, so würde hier gar kein Anstoß sein. Nun aber steht die sittliche Wirklichkeit des Menschen in mannichfachem Widerspruch mit der sittlichen Idee. Soll dieser Widerspruch nun daraus erklärt werden, daß die Freiheit des Menschen als das nothwendige Korrelat jener intelligibeln Vernunftforderung nicht die Macht habe, sich gehörig zu realisiren, so ist diese Freiheit selbst als intelligible, eben damit aber auch die Möglichkeit das praktische Vernunftgesetz in seiner Unbedingtheit anzuerkennen, also mit dem einzigen Uebergange aus der Sinnenwelt in die intelligible das Kantsche Grundprincip nach seiner affirmativen Seite aufgegeben. Mithin muß das Böse aus der intelligibeln Freiheit selbst hergeleitet werden.

Wenn nun andrerseits Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" das Böse eben so entschieden als eine Unterordnung der Gesetzesforderung unter den Sinnentrieb behandelt wie in frühern Schriften*), so werden wir als

*) Z. B. S. 34. 35.

beharrende Grundansicht Kants in Beziehung auf unsre Frage den Satz aufzustellen haben, daß das Objekt, welches der Mensch in der Sünde sucht, zwar der sensibeln, ihre Quelle aber der intelligibeln Welt angehöre, daß das Böse seinen Ursprung nicht in der Sinnlichkeit habe, sondern in einer über das empirische Dasein hinausliegenden und dasselbe bedingenden intelligibeln That des menschlichen Geistes, wodurch er in seinen Willen die Maxime aufgenommen, die Triebfeder des sittlichen Gesetzes den sinnlichen Antrieben gelegentlich unterzuordnen *). Der Unterschied zwischen Noumenon und Phänomenon entspricht in dieser Kantschen Ansicht allerdings ganz ihrem Dualismus zwischen Pflicht und Neigung, Tugend und Glückseligkeit; nur hat das Phänomenon, daß es in der Form des Glückseligkeitstriebes dem Noumenon sich widersetzt und überordnet, nicht von sich und durch eine ursprüngliche Nothwendigkeit, sondern es hat dieß erst von einer Selbstverkehrung des Noumenon empfangen.

Dabei wird uns denn freilich zuvörderst zugemuthet uns das schlechterdings Undenkbare denkbar zu machen, wie eine rein intelligible Wesenheit sich überhaupt die Maxime setzen *könne*, den sinnlichen Trieben und Neigungen, deren Objekte ja für sie als bloß intelligible durchaus keine Realität haben, ein Uebergewicht über ihr Gesetz, d. h. über sich selbst zu verleihen. Soll diese Undenkbarkeit etwa durch die Transcendenz des Intelligibeln gerechtfertigt werden, so kann man doch gewiß nicht ernst genug gegen ein Verfahren protestiren, welches in das Wesen des Menschen beliebige Widersprüche hineinschafft, und dann das x des Dinges an sich als Schlupfwinkel braucht, um sich der Forderung der Auflösung zu entziehen. Es leuchtet zugleich ein, daß es eine

*) Dieß nennt Kant mit einem sehr seltsamen und doch im Grunde für ihn nothwendigen Ausdrucke den Vernunftursprung der bösen Handlung im Gegensatze gegen den Zeitursprung derselben als bloßen Phänomens. Rel. inn. der Gr. der bl. Vern. S. 40. 43. 46. u. a. St.

wesentliche Fortbildung dieser Theorie war, wenn Schelling schon in seiner Schrift: Philosophie und Religion und nach seinem Vorgange Daub im „Judas Ischarioth" dieser intelligibeln Urthat einen andern, gewiß denkbarern Inhalt gaben, den eines Abfalls vom Absoluten zum Fürsichsein. Namentlich ist es nur ein Schluß aus Vordersätzen, die bei Kant für den, der sehen will, deutlich genug vorliegen, wenn von diesem Standpunkt aus das Dasein der Erscheinungswelt als Folge jenes Urfalls betrachtet wurde.

Ferner bleibt es auch bei der obigen Feststellung der Kantschen Grundansicht immer ein durchaus unaufgelöster Widerspruch, wenn er einerseits die Freiheit eben so eng und unzertrennlich mit dem Gesetz der praktischen Vernunft verknüpft, als die Naturursache an das Naturgesetz gebunden ist, wenn er behauptet, daß jenes praktische Gesetz eben so nothwendig Kausalität in Beziehung auf das freie Handeln des Menschen haben müsse, als in der Natur nichts geschehen könne ohne eine Ursache, welche nach Gesetzen wirkt, daß eine Freiheit, die nicht nach dem Gesetze der praktischen Vernunft wirke, den Begriff von Wirkungen ohne Ursache gebe, mithin ein Unding sei*) —; und wenn er denn doch andrerseits genöthigt ist die Freiheit des Willens als ein Vermögen zu behandeln, aus welchem nicht bloß das Gute, sondern auch das Böse, also der Widerstreit mit dem Sittengesetz hervorgeht. Diese verwirrende Zweideutigkeit im Gebrauch des Begriffes der Freiheit, wie sie die ganze praktische Seite dieser Philosophie durchdringt, ist schon

*) Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 98. 118. (Ausg. von 1791.) Kr. der pr. Vern. S. 43. 49. 60. u. v. a. St. Freiheit und praktische Vernunft sind nach dieser Seite der Kantschen Ansicht eigentlich nur verschiedene Ausdrücke für eine und dieselbe Sache; die Freiheit ist die praktische Vernunft, insofern sie Kausalität hat, die praktische Vernunft ist die Freiheit, insofern sie sich selbst Gesetz ist.

von Herbart bündig dargelegt worden*). Das Widersprechende in dieser Behandlung des Begriffes der Freiheit wird einigermaßen dadurch verhüllt, daß Kant diesen Ausdruck gewöhnlich vermeidet, wo von dem Ursprunge des Bösen die Rede ist, und lieber von einer Umkehrung der Triebfedern in der allgemeinen Maxime der Willkür, von einer Einwurzelung des Bösen in die Willkür u. dgl. spricht. Aber wenn doch die böse Handlung im intelligibeln Charakter des Menschen ihren Grund haben soll, worin anders kann denn wieder diese Willkür wurzeln als in seiner Freiheit als Noumenon? Oder sollten wir Ernst machen mit der Unterscheidung zwischen Willkür und Freiheit in dieser Beziehung, so daß der Begriff der Freiheit wirklich nur in der Einheit mit dem Gesetze zu denken wäre: müßten wir da nicht nothwendig in das intelligible Wesen des Menschen außer der Freiheit noch ein Vermögen der Willkür verlegen, aus welchem dann doch nur das Böse entspringen könnte? Wem aber eine intelligible Freiheit, welche die Möglichkeit des Guten und des Bösen in sich hat, anstößig ist, wie sollte dem nicht eine solche intelligible Willkür ganz unerträglich dünken? Würden dadurch nicht die argen Widersprüche, welche nach dieser Theorie ohnehin das Reich des Intelligibeln verwüsten, indem zugleich mit dem sittlichen Gesetz und dem Gehorsam gegen sein Gebot auch die Uebertretung desselben und dann wieder die Negation der letztern durch die Reue und Besserung in ihm ihren Ursprung hat, nur noch um einen vermehrt werden? —

Die tiefen und wahren Momente in Kants Lehre vom Bösen werden uns mit den Irrthümern, die sie verhüllen, noch an andern Stellen unsrer Untersuchungen entgegentreten. Hier kam es uns nur darauf an, das Verhältniß dieser Lehre zur Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit kürzlich darzulegen.

*) Gespräche über das Böse S. 145 f.

Drittes Kapitel.

Schleiermachers Ansicht vom Wesen und Ursprunge der Sünde.

Rosenkranz macht in seiner Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre dem Verfasser derselben den Vorwurf, daß er nicht im Geist, nicht in der Freiheit, nicht im Willen, in der Sinnlichkeit das Princip des Wahnsinns finde, den wir das Böse nennen. Den Ausdruck würde sich Schl. als einen etwas ungenauen schwerlich aneignen wollen; daß aber der Vorwurf der Sache nach nicht aus der Luft gegriffen ist, muß Jedem der erste Blick auf seine Behandlung der Lehre von der Sünde zeigen. Darum findet eine kurze Prüfung der Schleiermacherschen Ableitung der Sünde hier ihre natürlichste Stelle. Wie sich jene Anklage auf die Behandlung des fraglichen Punktes in der Glaubenslehre bezieht, so haben auch wir mit dieser es hier vornehmlich zu thun; doch dürfen wir zur Erläuterung, was Schl. in andern Schriften über Wesen und Ursprung des Bösen im Menschen geäußert hat, zu Hülfe nehmen.

Der von Al. Schweizer aus Schl.s Nachlaß herausgegebene „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" bestimmt nur andeutend den Begriff des Bösen, um seine Ausschließung aus der Sphäre dieser Wissenschaft zu begründen; doch sagt er genug, um die obige Auffassung zu bestätigen. Wie das Gute hier in das Einsgewordensein der Vernunft und Natur gesetzt wird, so wird gegenüber das Böse in den Dokumenten aus früherer Zeit als der negative Faktor in dem Processe der

werdenden Einigung von Vernunft und Natur, etwas später als ein negativer Ausdruck für das ursprüngliche Nichtvernunftsein der Natur, endlich als das Außereinander von Vernunft und Natur in jedem einzelnen sittlichen Gebiet bestimmt*) — Formeln, die insgesammt auf einen hemmenden Widerstand der sinnlichen Seite unsers Wesens gegen die geistige führen." Darauf ruht denn auch die hier gelegentlich vorkommende merkwürdige Bezeichnung des Bösen als eines Thuns der Natur, dem ein Leiden der Vernunft entspricht**).

Fragen wir aber, wie es überhaupt möglich sein soll, der Vernunft in diesem Verhältnisse ein Leiden und der sinnlichen Natur ein die Vernunft bestimmendes Thun, also ein Handeln auf die Vernunft zuzuschreiben, so antwortet uns auf diese Frage nicht die Sittenlehre, sondern die akademische Abhandlung „über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz", welche überhaupt für die Erkenntniß der Angeln, um welche die philosophische Ansicht Schleiermachers sich dreht, sehr bedeutend ist***). Hier erfahren wir, daß „der Geist, eintretend in das irdische Dasein, ein Quantum werden muß†) und als solches in einem oscillirenden Leben im Einzelnen unzureichend erscheint gegen die untergeordneten Funktionen"; und eben darin haben die Abweichungen vom Sittengesetz, welches der reine und vollkommne Ausdruck ist für das Wesen und die Wirksamkeit der Intelligenz, ihren Grund. Ganz analog verhält es sich auf dem Naturgebiet. Müssen wir nämlich die Gattungsbegriffe als

*) A. a. O. §. 91, S. 52—54. Vgl. die Note zu S. 41. dieser Schrift.

**) A. a. O. §. 109, S. 71.

***) Abhandl. der Berl. Akademie der Wiss. a. d. J. 1825, philos. Klasse S. 27—30.

†) Was freilich der „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" von der Vernunft ausdrücklich verneint und für unmöglich erklärt, §. 104, S. 64. Und doch soll diese Vernunft, wie uns so eben derselbe Entwurf gesagt hat, leiden können von der quantitativ bestimmbaren Natur?

wahre Naturgesetze betrachten, so begegnen uns auch hier überall in Krankheiten der Pflanzen und Thiere, Mißbildungen u. dgl. m. Abweichungen vom Gesetz, welche darauf beruhen, daß das eigenthümliche Princip jeder Stufe die Potenzen der vorigen sich noch nicht vollständig unterworfen hat. Es ergiebt sich von selbst, daß die untergeordneten Funktionen, aus deren vom Geiste nicht vollständig überwundener Gewalt das Böse, das dem Sittengesetz Widerstreitende entspringt, die des animalischen Lebens sind*).

Gar nichts Anders scheint uns auch die Glaubenslehre zu sagen. Hier wird die Sünde als eine durch die Selbstständigkeit der sinnlichen Funktionen verursachte Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes, oder auch als ein positiver Widerstand des Fleisches gegen den Geist bezeichnet**). Der Begriff des Fleisches ist nun zwar nicht eigentlich der Paulinische, aber doch auch nicht ganz der vieler neuerer Theologen, welche darunter den Körper verstehen, sondern er wird als die Gesammtheit der sogenannten niedern Seelenkräfte bestimmt. Hiermit ist aber nicht eine wirkliche Verschiedenheit der Ansicht gesetzt, sondern Schl. hat nur vermöge besserer anthropologischer Begriffe das gesagt, was jene im Grunde auch meinen; denn der Körper abgetrennt von der Seele ist todter Stoff, nicht ihm,

*) Vgl. Abhandl. der Berl. Ak. a. d. J. 1819, philos. Klasse S. 10. (in der Abh. über den Tugendbegriff). Könnten wir auch zugeben, daß die Gattungsbegriffe als Naturgesetze anzusehen seien, so dürfte doch bei dieser Parallelisirung der Störungen im natürlichen und im sittlichen Leben ein specifischer Unterschied nicht unbeachtet bleiben. Während nämlich in jenen Naturphänomenen unter der obigen Voraussetzung ein bestimmtes Moment des Naturgesetzes, dessen Wirksamkeit man hier erwarten sollte, gehemmt oder paralysirt erscheint, erfolgen sie doch immer nur nach dem Naturgesetze überhaupt. In dem sittlich Bösen als solchem dagegen finden, während einem Momente des Willensgesetzes dadurch thatsächlich widersprochen wird, keineswegs andre Momente dieses Gesetzes ihre Verwirklichung.

**) Der christliche Glaube Th. 1, §. 66, 2. (zweite Aufl.)

sondern der Seele als der den Körper belebenden kommt, streng genommen, sinnliche Empfindung und sinnlicher Trieb zu. Das andere Moment des Gegensatzes aber, der Begriff des Geistes, wird von Schleiermacher nirgends ausdrücklich erklärt; nur dadurch bestimmt er diesen Begriff gelegentlich etwas näher, daß er ihm die Bezeichnung: Ort des Gottesbewußtseins, gleichsetzt *). Dieser Ausdruck begünstigt die Vorstellung, als wäre der Geist, dessen Gehemmtsein die Sünde ist, außer dem Gottesbewußtsein Ort für noch andre Funktionen, deren Hemmungen durch die Sinnlichkeit dann nach jener Begriffsbestimmung gleichfalls als Sünde aufgefaßt werden müßten. Daß aber dieß Letzte keinesweges Schl.s Meinung ist, daß ihm vielmehr die Sünde gar nichts Anders ist als eben der Widerstand gegen die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins, dieß sagen uns sowohl die dem 66sten vorangehenden als nachfolgenden §§. auf das unzweideutigste.

Hier nun verwirren sich uns die Fäden der Betrachtung. Wie ist es doch zu erklären, daß der Schleiermachersche Begriff des Geistes, wiewohl subjektiv aufgefaßt, doch, bezogen auf das christliche Leben, dem Umfange nach dem Paulinischen πνεῦμα analog ist, während das andere Glied des Gegensatzes, das Fleisch, bei ihm eine viel engere Sphäre umfaßt als bei Paulus? Wie kommt es, daß bei Paulus das Göttliche und das Weltliche, Menschliche in seinem Fürsichsein, bei Schl. aber das Göttliche und das Sinnliche einander gegenüberstehen? Meint Schl. wirklich, der Geist im Unterschiede von den niedern Seelenkräften sei nur Ort für das Gottesbewußtsein und für nichts Anders? Wäre nach seiner Ansicht unser Wesen so eingerichtet, daß in die animalische Natur eben nur als himmlischer Lebenskeim das Got-

*) A. a. O. S. 398. Merkwürdig ist die Erklärung, die die erste Ausgabe der Glaubenslehre vom Geist giebt: dasjenige in uns, was Gottesbewußtsein hervorbringt, Th. 2, §. 86. S. 17.

tesbewußtsein hineingesät ist, so daß der Mensch sich vom Thiere durch gar nichts Anders wesentlich unterschiede als dadurch, daß er Religion hat? Mag dieß von Andern, z. B. von Jean Paul, wiewohl auch schwerlich in rechtem Ernste, behauptet worden sein; daß Schl. fern davon ist, daß, wenn er uns das Gottesbewußtsein als das Höchste im menschlichen Leben erkennen lehrt, ihm das Gebiet unterhalb des Gottesbewußtseins noch viel mehr umfaßt als die sinnlichen Lebensthätigkeiten, das Weben und Wirken der niedern Seelenkräfte, darüber läßt uns die Einleitung in die Glaubenslehre, namentlich §. 5, durchaus nicht in Zweifel. Dann aber müssen wir von neuem fragen: warum bleiben die Störungen der göttlichen Harmonie des Lebens, welche aus den höhern Orten dieser Sphäre unterhalb des Gottesbewußtseins entspringen, in dem Abschnitte von der Sünde als Zustande des Menschen ganz unberücksichtigt? Oder wo wäre der Beweis geführt, daß aus dieser höhern Gegend oberhalb der sinnlichen Lebensthätigkeiten ein Widerstand gegen die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins nicht hervorbrechen könne? Ja wie ließe es sich auch nur denken, geschweige in der Erfahrung nachweisen, daß sämmtlichen Thätigkeiten der höhern Seelenkräfte die Einheit mit dem Gottesbewußtsein in dem Sinne wesentlich wäre, daß sie sich ihr niemals zu entziehen vermöchten*)? —

Wenden wir uns in solcher Rathlosigkeit zur Einleitung in die Glaubenslehre, ob sie uns Licht zu geben vermag über diese dunkeln Begriffsverhältnisse, so begegnen wir auch hier, §. 4 und 5, der Unterscheidung zwischen Gottesbewußtsein und

*) Eben darum weil es sich um die Einheit mit dem Gottesbewußtsein in diesem Sinne handelt, läßt sich die Schwierigkeit auch nicht dadurch erledigen, daß man etwa aus der Schleiermacherschen Dialektik §. 214 f. den Beweis zu Hülfe nähme, wie alles Wissen und Wollen zum transcendentalen Grunde seiner Möglichkeit die Idee des Absoluten als der höchsten Einheit aller Gegensätze habe.

sinnlichem Selbstbewußtsein, aber gewahren sogleich, daß hier der Begriff des Sinnlichen eine andere Bedeutung, einen viel weitern Umfang hat als dort. In sein Gebiet gehören alle Erregungen des Selbstbewußtseins, in denen die Welt, die Gesammtheit des getheilten, endlichen Seins, mitbestimmender Faktor ist, und welche sich darum, weil ja hier überall eine Gegenwirkung unsrer Selbstthätigkeit gegen das auf uns Wirkende möglich ist, in theilweises Abhängigkeitsgefühl und theilweises Freiheitsgefühl spalten. „Mit eingeschlossen", sagt Schl. §. 5, 1., „sind hier auch diejenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche wir oben (§. 4, 2.) als die dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl am nächsten kommenden aufgestellt haben, so daß wir auch die geselligen und sittlichen Gefühle nicht minder als die selbstischen unter dem Ausdruck sinnlich mit verstehen, indem sie doch insgesammt in dem Gebiet des Vereinzelten und des Gegensatzes ihren Ort haben". Im Gottesbewußtsein dagegen spricht sich aus*) das Gefühl einer schlechthinigen Abhängigkeit, welches eben als solches nicht auf die Welt, da das Verhältniß zu dieser auch als Ganzem immer nur als das einer relativen Abhängigkeit, also [illegible] der Möglichkeit einer Rückwirkung in's Bewußtsein fällt, sondern nur auf ein über allem Gegensatze Stehendes, Gott, sich beziehen kann. Dieses schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, als Beziehung auf die über allem Gegensatze stehende Einheit an und für sich schlechthin einfach und darum auch zeitlos, kann nur dadurch zur wirklichen zeitlichen Erscheinung gelangen, zunächst innerlich als frommer Gemüthszustand, daß es sich mit irgend

*) Schleiermacher gebraucht diesen Ausdruck §. 5, Zusatz, und scheint damit zwischen dem absoluten Abhängigkeitsgefühl und dem Gottesbewußtsein wie zwischen dem sich Manifestirenden und der Manifestation zu unterscheiden. Das könnte er indessen nur, wenn er unter dem Gottesbewußtsein erst das Produkt der Einigung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls mit einem Moment des sinnlichen Bewußtseins verstände, was er aber nicht thut.

einer der mannichfaltigen Bestimmtheiten des sinnlichen Selbstbewußtseins einigt *).

Hier zwar stoßen wir auf einen bedeutenden Widerspruch. Zuerst erfahren wir (S. 28.), daß das schlechthinige Abhängigkeitsbewußtsein, wo es einmal eingetreten ist in ein menschliches Leben und so lange es überhaupt da ist, auch immer (als ein stetiges) da ist und immer sich selbst gleich, wie dieß denn auch nach Schleiermachers Grundsätzen nothwendig folgt aus der Einfachheit und Zeitlosigkeit jenes Bewußtseins. Bald darauf aber (S. 29.) ist in Beziehung auf ein solches Leben, in welchem das Gottesbewußtsein schon hervorgetreten ist, von Momenten eines bloß sinnlichen Selbstbewußtseins als wirklich vorkommenden die Rede; ja die Idee der stetigen Wechseldurchdringung beider Richtungen des Selbstbewußtseins sinkt vorläufig zu einer bloßen Forderung, zu einem der Wirklichkeit jenseitigen Soll herab, S. 33. 34. vgl. §. 60, 1. 63, 3. der Glaubenslehre. Daß dieser bedenkliche und in die weitere Entwickelung tief eingreifende Zwiespalt der Voraussetzungen auch auf den Gegenstand unsrer Frage von bedeutendem Einfluß ist, wird sich später zeigen.

Wenn nun dieser 4te §. S. 32. 33. ferner die Unterscheidung aufstellt zwischen dem leichtern und schwerern Hervortreten des höhern Selbstbewußtseins (der leichtern oder schwerern Einigung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls mit einer Bestimmtheit des sinnlichen Bewußtseins), und aus dieser Unterscheidung den Gegensatz von Freude und Schmerz im religiösen Gebiet ableitet: so läßt er uns ahnen, daß wir uns hier an der entscheidenden Stelle befinden, wo das Bewußtsein der Sünde entspringt.

*) Die Auseinandersetzung dieser Verhältnisse in der ersten Ausg. der Glaubenslehre §. 9—11. ist zum Theil deutlicher und bestimmter, zum Theil wird sie aber auch durch die zweite in wesentlichen Momenten zurückgenommen, besonders was das „Verschmelzen" beider Stufen des Bewußtseins in der frommen Erregung betrifft, vgl. S. 43. 45. 46. der ersten Ausg. mit 29. 32. der zweiten.

Worin anders wird es seinen Grund haben als darin, daß irgend ein Moment unsers sinnlichen, auf Endliches sich beziehenden Bewußtseins in seiner Einigung mit dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl sich gehemmt findet? Diese Ahnung wird uns zunächst vollkommen bestätigt durch die Einleitung zur Lehre von der Sünde §. 62—64, so wie durch einige Bestimmungen in §. 66. Hier entwickelt Schl., wie jede Hemmung der Richtung auf das Gottesbewußtsein durch ein Moment des sinnlichen Bewußtseins uns Unlust erregt, und weiter, wie wir, wenn das in einem Gemüthszustande mitgesetzte Gottesbewußtsein unser Selbstbewußtsein als Unlust bestimmt, das Bewußtsein der Sünde haben. Wenn nun aber Schl., verführt durch die Amphibolie in seinem Gebrauch des Wortes sinnlich, in der weitern Erläuterung dieses 66sten §. so wie in den folgenden §§. dieß Hemmende nur in die Funktionen des niedern Lebens, in das Fleisch nach seiner oben angegebenen Auffassung dieses Begriffes setzt, während er doch in der Art den entsprechenden Begriff des Geistes zu handhaben die ausschließliche Beziehung auf das Gottesbewußtsein festhält: so ist das eine durch nichts *gerechtfertigte* Vertauschung zweier Begriffe von ganz verschiedenem Umfang (der Sinnlichkeit als Gesammtheit der Funktionen, die sich auf das Verhältniß des Menschen zur Welt beziehen, und der Sinnlichkeit als Gesammtheit der Funktionen des niedern, animalischen Lebens) und die Quelle jener starken Oscillation zwischen zwei weit auseinander liegenden Punkten, wie sie Schl.s ganze Behandlung der Lehre von der Sünde nicht nur in der Dogmatik, sondern auch in seinen Predigten durchdringt. Zuweilen scheint er sich ganz auf demselben Boden zu befinden mit der gewöhnlichen Sinnlichkeitstheorie; plötzlich aber erblicken wir ihn auf einem ganz andern Standpunkte, wo er uns in tief eindringender Rede zeigt, wie jedes Fürsichseinwollen des Menschlichen, jedes von der Beziehung auf Gott sich losreißende Streben, sei es auch nach dem Urtheil der

Welt das erhabenste, großartigste, Sünde ist, wo er uns die Selbstsucht als die innerste Quelle der Sünde enthüllt und das von ihr ausströmende Verderben bis in die feinsten, geistigsten Gestaltungen des Bösen verfolgt. —

Da die Glaubenslehre nach Schl.s Begriff wesentlich nichts Anders ist als eine Beschreibung der Erregungen des unmittelbaren christlichfrommen Selbstbewußtseins, so hat sie es allerdings nicht mit der Sünde selbst und ihrer Ableitung, sondern nur mit dem Bewußtsein der Sünde zu thun; und es muß, streng genommen, schon als ein opus supererogationis erscheinen, welches, wie gewöhnlich jedes Zuviel, nach der andern Seite hin wieder ein Zuwenig wird, wenn sie sich zu zeigen bemüht, daß im Leben des Christen die Sünde nicht vorkommen könne ohne ein solches Bewußtsein (Th. 1, S. 396. 397). Ein ganz unberechtigter Uebergriff in das objektive Gebiet ist es vollends, wenn S. 405. die Behauptung, wie durch Früheres schon erwiesen, aufgestellt wird, daß Sünde im Allgemeinen nur sei, sofern auch ein Bewußtsein derselben sei. So tritt unvermerkt an die Stelle des methodologischen Satzes, daß die Glaubenslehre es nicht mit der Betrachtung der Sünde selbst zu thun habe, sondern mit den frommen Erregungen, in denen das Bewußtsein der Sünde überwiege, die objektive Behauptung der Identität von Sünde und Bewußtsein der Sünde; woraus sich denn freilich, insofern dieses Bewußtsein als eine Macht des Guten im Subjekt angesehen werden darf, ergeben würde, daß der Begriff der Verstockung aus widersprechenden Elementen zusammengesetzt sei. Folgen wir nun mit unsrer Prüfung diesen in ein andres Gebiet übergehenden Bestimmungen nach, so müssen wir ja nach den Resultaten unsrer Untersuchungen über den Schuldbegriff so wie über die unvorsätzliche Sünde gewiß zugeben, daß sich dem Menschen eine unsittliche Handlung nur insofern als Sünde zurechnen läßt, als in ihm irgend ein Bewußtsein von dem

sittlichen Gesetz, von dessen Inhalt und verbindendem Ansehen angenommen werden darf. Aber hier ist nun wohl zu unterscheiden zwischen dem Vorhandensein dieses Bewußtseins in einem menschlichen Leben überhaupt und dem Vorhandensein desselben vor, bei oder nach einer einzelnen Handlung. Durch wiederholte Vernachlässigung seiner Mahnungen kann es in Beziehung auf eine bestimmte Handlung, die dem sittlichen Gesetz entschieden wiederstreitet und ganz aus zügelloser Selbstsucht entspringt, verhindert werden hervorzutreten, ohne daß dadurch die sittliche Imputabilität dieser Handlung aufgehoben wird. Daraus ergiebt sich, daß die Frevel, welche „Rohheit und Unbildung", und noch mehr die, welche die Verstockung begeht, auch bei mangelndem Bewußtsein von ihrer Verwerflichkeit im Augenblick der That doch als Sünde und Schuld zu beurtheilen sind, die erstern darum, weil wir bei jedem Menschen, der die Kindheit überschritten hat und nicht von stumpfem Blödsinn gefesselt ist, irgend ein Hervorgetretensein des Gewissens unbedingt voraussetzen müssen, die andern darum, weil ja hier die selbstverschuldete Unterdrückung des Gewissens durch fortgesetztes Widerstreben gegen seine Forderung offen vorliegt. Uebrigens dürfen wir auch das unmittelbar bei der Begehung der Sünde gegenwärtige Bewußtsein ihres Widerstreites gegen das sittliche Gesetz als irgend welche Macht des Guten im Menschen nur ansehen, insofern es von einer innern Verwerfung der Sünde im sittlichen Gefühl, mithin von einem Wohlgefallen, einer noch vorhandenen Lust am Guten begleitet ist. Beide aber, jene objektive Erkenntniß und dieses Gefühl des Wohlgefallens, sind keinesweges immer mit einander verbunden. Ist also auch irgend ein Bewußtsein von der Forderung des sittlichen Gesetzes dem menschlichen Geiste immanent, so liegt darin keinesweges nothwendig eine Schranke seines sittlichen Verderbens, um so weniger, da ja grade die höhere Steigerung des Verderbens und die frechsten Ausbrüche desselben durch

dieß Bewußtsein bedingt sind. Mit dem gänzlichen Erlöschen desselben würde der Mensch herabsinken auf eine niedere Stufe, aber zu gleicher Zeit würde sich die Energie des Bösen in ihm mindern. Noch weniger aber dürfte sich das bloße Gefühl schlechthin abhängig zu sein, abgesehen von aller nähern Bestimmung, als wesentliche Schranke der sittlichen Zerrüttung betrachten lassen *).

Ohne nun diesen Unterschieden ihr Recht widerfahren zu lassen, will uns doch die Glaubenslehre die Antwort nicht schuldig bleiben auf die Frage, woher uns denn die Hemmung kommt, die in uns ein Bewußtsein der Sünde hervorbringt. Sie verweist uns, im Abschnitt von der Sünde als Zustand des Menschen, zunächst auf den allgemeinen Gang der menschlichen Entwickelung, nach welchem (bei dem Emporsteigen des Geistes aus der Natur) die sinnliche Seite unsers Wesens immer den Vorsprung hat vor der geistigen, nach welchem ferner diese Entwickelung eine ungleichmäßige ist, theils sofern die Entwickelung des Geistes stoßweise erfolgt, theils sofern der Geist Einer ist, das Fleisch aber ein Vielfaches und unter sich Ungleiches, so daß der Geist sich zu diesen vielfachen Richtungen nicht gleichmäßig verhalten kann und deßhalb, wo er weniger bewirkt als in einer andern Richtung, als zurückgewiesen und besiegt erscheint. Eben auf jener stoßweisen Entwickelung beruht dann weiter das ungleiche Fortschreiten des Verstandes und des Willens, das Zurückbleiben des Letztern hinter dem Erstern, vermöge dessen im

*) Vielleicht sind die hier auseinander gesetzten Bedenken, zusammengenommen mit den oben angeführten Untersuchungen des ersten Buches, im Stande, den verehrten Freund, der in seiner Beurtheilung der Lehre von der Sünde, Göttinger Gel. Anz. 1839. St. 28, S. 266. diese Polemik gegen die Schleiermachersche Identificirung der Sünde und des Sündenbewußtseins als eine unbegründete zurückweist, wenigstens davon zu überzeugen, daß sie aus dem ganzen Zusammenhange der bisher entwickelten Momente jener Lehre nothwendig hervorgeht.

Verstande immer schon die Vorstellung von einer vollkommnern Einigung der sinnlichen Funktionen mit dem Gottesbewußtsein gegeben ist, als der Wille in diesem Augenblick zu verwirklichen vermag, §. 68, 1 *).

Allein indem wir uns dieß anzueignen versuchen, verwickeln wir uns auf's neue in große Schwierigkeiten. Wenn doch der Geist, insofern wir hier damit zu thun haben, dem wesentlichen Inhalt des Begriffes nach nichts Anders ist als das Gottesbewußtsein, so ist bei Schl.s Auffassung desselben gar nicht einzusehen, wie er ein bestimmtes und begrenztes Quantum zu werden vermag, welchem die sinnlichen Funktionen die Wage halten, ja welches sie überwiegen sollen. Diese Letztern können, weil auf Endliches gerichtet, als eine meßbare Größe vorgestellt werden, aber nicht das Gottesbewußtsein, das unmittelbare Eintreten des Unendlichen in das menschliche Leben. Schl. sagt es zwar ausdrücklich, daß der Geist (das Gottesbewußtsein) dieses wird, eine intensive Größe (S. 401.), mithin der Vermehrung und Verminderung fähig; allein wie stimmt dieß, um nur bei der Glaubenslehre stehen bleiben, damit zusammen, daß, wie in der Einleitung S. 28. anerkannt wird, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an sich ein schlechthin einfaches, zeitloses, sich immer selbst gleiches, über allen Wechsel erhabenes sein soll? Um ein bestimmtes und begrenztes und damit ein zeitlich wirkliches zu werden, muß es sich erst mit einem Moment des sinnlichen Bewußtseins einigen; vor dieser Einigung, d. h. wenn es sich erst um die Frage handelt, wie weit diese Einigung zu Stande kommt, oder wie weit sie durch das Widerstreben des

*) Zur Erläuterung dient hier besonders die Adventspredigt: Christus, der Befreier von der Sünde und vom Gesetz, Schl.s Predigten, neue Ausg. B. 2, S. 25 f. Der einfache Kern dieser Entwickelung ist der Gedanke: Niemand kann ein Bewußtsein der Sünde haben, ohne daß in seiner Erkenntniß ein Besseres ist als in seiner Praxis.

sinnlichen Bewußtseins gehemmt wird, läßt sich das Abhängigkeitsgefühl als eine bestimmte Größe, wenn auch immerhin als eine intensive, auf keine Weise betrachten. Ist denn nicht im absoluten Abhängigkeitsgefühl Gott als das unser unmittelbares Selbstbewußtsein schlechthin Bestimmende gesetzt? Wie wäre denn sonst die gefühlte Abhängigkeit eine absolute? Und gegen dieses schlechthin Bestimmende soll eine hemmende Gegenwirkung der Momente des endlichen Bewußtseins statt finden können? — Wir müssen nach Schl.s eignen Prämissen erklären, daß die Sünde ein schlechterdings Unmögliches ist.

Schleiermachern selbst ist diese Schwierigkeit schwerlich entgangen; darum wohl wählt er bei der Bezeichnung des höhern Selbstbewußtseins als einer zu- und abnehmenden und durch den Widerstand einiger Funktionen des sinnlichen Selbstbewußtseins hemmbaren Größe lieber umschreibende Ausdrücke, wie: Richtung auf das Gottesbewußtsein, Wirksamkeit, bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins, Thätigkeit des Geistes, S. 379. 380. 384. 393. 401. Aber der Gebrauch dieser umschreibenden Ausdrücke, die den Gedanken nur verdunkeln und verwirren, den Schein eines Andern erregen, wo doch nur dasselbe wiederholt wird, und, wenn man es mit ihnen genau nehmen wollte, öfters auf eine Vereinigung des absoluten Abhängigkeitsgefühls mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein vor der Vereinigung hinauslaufen, dürfte in einem streng wissenschaftlichen Werke, zumal wo es die genaue Feststellung des schwierigen Begriffes der Sünde gilt, wohl schwerlich gerechtfertigt werden, und kann in keinem Falle zur Erledigung der hier aufgezeigten Mißstände dienen. Oder sollte der besonders häufig gebrauchte Ausdruck: Richtung auf das Gottesbewußtsein, vielleicht doch mehr sein als ein umschreibender? Dann würde nothwendig folgen, daß nicht mehr das Gottesbewußtsein und das sinnliche Bewußtsein die beiden einzigen Faktoren jeder wirklichen frommen

Erregung sind, wie doch §. 5. gelehrt wird; sondern zwischen Beiden stände noch ein Drittes, welches sich entweder die Richtung auf das Gottesbewußtsein und auf die Vereinigung des sinnlichen Bewußtseins mit ihm oder die Richtung von dem Gottesbewußtsein hinweg und gegen die Vereinigung des sinnlichen Bewußtseins mit demselben gäbe; und in diesem Dritten läge dann die eigentliche Ursächlichkeit für den jedesmaligen Zustand und für die darin enthaltene Hemmung oder Förderung des Gottesbewußtseins. Wäre es so gemeint, woran sollte man bei diesem Dritten als einem Vermögen des Entweder — oder dann wohl eher denken als an die Freiheit des Willens? Diese Freiheit wäre es dann wohl, die den Möglichkeitsgrund für die Entstehung des Bösen lieferte. — Wie oft indessen Schl.s Gedankenentwickelung selbst wie mit Gewalt zu dieser Auflösung des Problems zu drängen scheint, so hat er doch überall, besonders in der berühmten Abhandlung über die Erwählungslehre und dann in der Glaubenslehre §. 80, 4. 81, 2., die Berufung auf den freien Willen des Geschöpfes aus der Frage nach dem letzten Grunde der Sünde bestimmt ausgewiesen. Das Freiheitsgefühl ist bei Schl. eben nur eine Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins *), keinesweges aber das die Vereinigung zwischen sinnlichem Selbstbewußtsein und Bewußtsein unbedingter Abhängigkeit Vermittelnde. Auch würde die Absolutheit der gefühlten Abhängigkeit in dem Sinne, in welchem Schl. sie meint, sofort aufgehoben sein, wenn das Eintreten dieses Abhängigkeitsgefühls in das wirkliche Bewußtsein, welches eben nur durch Einigung des Erstern mit einem Moment des sinnlichen Bewußtseins geschieht, als durch Freiheit bedingt gefühlt würde.

*) Glaubenslehre, §. 4, 2. 3. „Demnach ist unser Selbstbewußtsein", heißt es §. 4, 2, „als Bewußtsein unsers Seins in der Welt oder unsers Zusammenseins mit der Welt" (dieß giebt aber nach §. 5, 1. den Begriff des sinnlichen Selbstbewußtseins) „eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl."

Demnach müssen wir bei unsrer obigen Annahme stehen bleiben, daß die Richtung auf das Gottesbewußtsein und ähnliche Ausdrücke nur für umschreibende zu halten sind, und also auch bei dem Resultat, daß in dem bisher Erörterten der Grund des Daseins der Sünde so wenig nachgewiesen ist, daß diese vielmehr als ein Unmögliches erscheint.

Die letzten Bemerkungen bahnen uns den Uebergang zu einer andern Seite der Schleiermacherschen Lehre von der Sünde, zu ihren Bestimmungen über das Verhältniß der Sünde zur göttlichen Ursächlichkeit und im Zusammenhange damit zu ihrer Auffassung des Schuldbewußtseins.

Wo die Grundbegriffe einer religiösen oder philosophischen Ansicht es nicht gestatten irgend etwas aus dem Willen des persönlichen Geschöpfes hervorgehen zu lassen, was nicht zugleich ganz Wirkung Gottes sei: da scheint für die Frage nach dem Verhältnisse des Bösen zur göttlichen Kausalität nur diese Wahl übrig zu bleiben: Soll das Böse als wirklicher Gegensatz gegen das Gute festgehalten werden, so muß man es auch als von Gott geordnet und hervorgebracht anerkennen; soll es dagegen von der göttlichen Ursächlichkeit ausgeschlossen werden, so muß man es zur bloßen Verneinung herabsetzen. Wir werden sehen, daß Schleiermacher durch eine eigenthümlich künstliche Theorie dennoch beide Annahmen mit einander zu verbinden sucht. —

Dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, welches nach Schleiermacher das allgemeine Princip der Religion ist, entspricht in unsern Vorstellungen von Gott die schlechthinige Ursächlichkeit Gottes, die ewige Allmacht, welche darum als Grundlage aller Begriffe von göttlichen Eigenschaften betrachtet werden muß. In ihr ist Alles schlechthin gegründet, was ist und geschieht; denn nur dadurch ist sie die absolute Ursächlichkeit.

Darum kann ihr gegenüber von keiner Selbstständigkeit endlicher Kausalität die Rede sein, sondern diese ist in ihrem Wirken von der göttlichen ganz umfaßt und schlechthin abhängig, so daß, was durch die endliche Ursächlichkeit in Zeit und Raum wird, durch die göttliche immer Alles schon gesetzt ist auf ewige Weise*). Und hier ist kein Unterschied zwischen der größern oder geringern Lebendigkeit der endlichen Ursächlichkeit, zwischen den Ursachen, die dem Gebiet der Freiheit, und denen, die dem Gebiet der Naturnothwendigkeit angehören**). Ist nun die Sünde That, und als solche hervorgehend aus der höchsten Lebendigkeit *zeitlicher* Ursächlichkeit, aus der Freiheit, so ist sie auch durch den schlechthin hervorbringenden Willen Gottes gesetzt. Wollten wir dieß etwa leugnen, so müßten wir eine von Gott unabhängige Ursächlichkeit annehmen und damit der göttlichen Kausalität die Absolutheit absprechen — was nach der Terminologie unsrer Glaubenslehre Manichäismus ist***). — Dennoch können wir uns von der andern Seite der Anerkennung nicht entziehen, daß die Sünde, insofern wir sie als „schlechthinigen" Widerspruch gegen Gottes gebietenden Willen denken *müßten*, Gott nicht zum Urheber haben könnte. Denn Gottes hervorbringender Wille, wiewohl in unserm Bewußtsein unterschieden von dem gebietenden Willen, darf doch natürlich nicht im Gegensatze dagegen gedacht werden.

Wie werden wir also die Sünde zu betrachten haben, um nicht der göttlichen Ursächlichkeit etwas zuschreiben zu müssen, was nicht in ihr begründet sein kann? Zwei Elemente finden sich in der Sünde auf einander bezogen, die Aeußerung eines sinnlichen Naturtriebes und das Gottesbewußtsein. Beide leiten wir ohne Bedenken von der ewigen Ursächlichkeit Gottes ab; aber

*) Glaubenslehre §. 50. §. 51. §. 54, 1.
**) A. a. O. §. 49.
***) A. a. O. §. 48, 1. §. 79, 1. §. 80, 4.

beide zusammen sind auch noch nicht die Sünde. Erst dadurch entsteht sie, daß die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins unzureichend ist im Verhältniß zu der Stärke des natürlichen Triebes. Diese Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins auf jeder gegebenen Stufe unsers Daseins können wir aber nur als Folge der Allmäligkeit unsrer geistigen Entwickelung und mithin als gegründet in den Bedingungen der Existenzstufe, auf welcher das menschliche Geschlecht steht, ansehen, und die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen ist dadurch nicht aufgehoben. Damit aber hat sich uns die Sünde als solche in eine bloße Verneinung aufgelöst, in Beziehung auf welche von einem hervorbringenden Willen Gottes auch nicht mehr die Rede sein kann*).

Allein es ist klar, daß wir mit diesen Sätzen uns auf dem graden Wege zum vollendetsten Pelagianismus, nach der in Schl.s Glaubenslehre zu Grunde liegenden Feststellung dieses Begriffes, befinden. Die Sünde muß hier im Fortschritt der Entwickelung von selbst immermehr verschwinden; das Bedürfniß einer Erlösung ist nicht mehr nachzuweisen; der Gegensatz von Sünde und Gnade, insofern beide Ausdrücke wirkliche Momente des Bewußtseins bezeichnen, löst sich in einen Stufenunterschied auf; und wie an die Stelle der Bekehrung und Wiedergeburt des Menschen eine in grader Linie fortschreitende allmälige Besserung tritt, so ist auch Christus nicht mehr der absolute Wendepunkt, sondern nur ein, wenn auch noch so bedeutender Durch-

*) A. a. O. §. 68, 1. 2. §. 80, 1. §. 81, 1. 3. 4, wo besonders die Schlußworte zu beachten sind, S. 498. Von Calvin und Beza unterscheidet sich Schl. hier dadurch, daß jene das Böse, auch insofern sie es als von Gott geordnet betrachten, doch immer in seiner furchtbaren Wirklichkeit und Positivität festhalten, während dieser in letzter Instanz, um dualistischen Konsequenzen zu entgehen, zur einfach verneinenden Auffassung des Bösen (nicht eigentlich zum Privationsbegriff) seine Zuflucht nimmt. Wie wesentlich dieser Unterschied mit dem Gegensatz der Lehren von der ewigen Verdammniß dort und von der ἀποκατάστασις πάντων hier zusammenhängt, bedarf keiner Erläuterung.

gangspunkt in der Geschichte unsers Geschlechts. Und wäre es im Zusammenhange dieser Ansicht auch möglich, in ihm als dem Träger eines vollkommen kräftigen Gottesbewußtseins die Vollendung der Schöpfung zu setzen, so wäre auch damit der Bann des Pelagianisch-naturalistischen Systems noch nicht entschieden durchbrochen. Denn die Vorstellung einer zweiten, vollendenden Schöpfung darf doch in Schl.s Sinne auf keinen Fall so eigentlich gefaßt werden, daß damit ein wirkliches Hinausgehen der Erscheinung Christi über den Naturzusammenhang im weitesten Sinne, in welchem er auch alles Geschichtliche mit umfaßt, behauptet würde. Sondern Christus ist eine neue Schöpfung in dem Sinne, daß er, frei von allem beschränkenden und befleckenden Einfluß der bisherigen Entwickelungsstufe des Geschlechts, aus der reinen allgemeinen Lebensquelle desselben entsprungen ist, eine ursprüngliche That der menschlichen Natur, der schlechthin vollkommne Mensch. War nämlich die erste Mittheilung des Gottesbewußtseins an die Menschheit in Adam eine unzureichende, so war sie eben auch berechnet auf die vollkommne Sättigung der menschlichen Natur mit Gottesbewußtsein in Christo als die höhere Stufe, und insofern ist Christus die vollendete Schöpfung dieser Natur. Wie aber auf diesem Standpunkte Schaffen und Erhalten überhaupt identisch sind, so ist auch diese Schöpfung nichts Anders als eine Erhaltung des dem Menschen ursprünglich eingepflanzten Gottesbewußtseins *).

Schleiermacher verhehlt sich selbst nicht, daß mit dieser Fassung den Aussagen der h. Schrift und des christlichen Bewußtseins von der Bedeutung der Sünde und der Erlösung durchaus nicht Genüge geschieht. Darum strebt er innerhalb des einfachen Fortschrittes der Momente, deren positiver Gehalt auf vollkommen gleiche Weise in der göttlichen Ursächlichkeit begründet ist, einen Gegensatz zu gewinnen.

*) A. a. O. §. 89, 2. 3.

Gott hat geordnet, daß die relative Unwirksamkeit des Gottesbewußtseins uns zur Sünde werde, damit die vollkommne Kraft desselben, wie sie in Christo wirklich geworden ist und von ihm aus sich immerfort den Menschen mittheilt, als Erlösung in unser Bewußtsein trete. Diese Ohnmacht des Gottesbewußtseins wird uns dadurch zur Sünde, daß dasselbe den sinnlichen Trieb, den es noch nicht zu unterwerfen vermag, doch verneint als Bewußtsein des gebietenden und verbietenden göttlichen Willens (im Gewissen). Indem auf diese Weise die höhere Stufe schon eingebildet ist in das Bewußtsein der niedern und die Einsicht dem Willen und seiner ausführenden Kraft immer voraus ist, finden wir uns bestimmt, den wegen der unvollkommnen Kraft des Gottesbewußtseins noch nicht unterworfenen sinnlichen Trieb als Störung der Natur und als Abwendung von Gott aufzufassen. Alles dieses ist aber so geordnet in Bezug auf die Erlösung, welche Hemmung und Gegensatz voraussetzt. Gott ist also Urheber der Sünde, insofern er Urheber der Erlösung, die Sünde aber die Bedingung der Erlösung ist, die seiner absoluten Ursächlichkeit ja doch nicht anderwärts her gegeben sein kann*). — Leibnitz begnügt sich in der Theodicee, genau genommen, überall, das Böse als conditio sine qua non der besten Welt zu postuliren; ohne uns die innere Nothwendigkeit des Bösen zur Einsicht zu bringen, schließt er nur aus seinem Vorhandensein in der Welt, bezogen auf die absolute Macht und Weisheit Gottes, zurück, daß es zur göttlichen Ordnung derselben gehören müsse. Diese Betrachtungsweise finden wir nun bei Schleiermacher wesentlich fortgebildet durch den Versuch, jene innere Nothwendigkeit bestimmt nachzuweisen; die Sünde muß sein, damit die sich entwi-

*) A. a. O. §. 80, 2. 4. §. 81, 3. §. 83, 1. §. 89, 1. Vgl. die Abhandlung über die Erwählungslehre, Theol. Zeitschr. H. 1, S. 96 f.

ckelnde Herrschaft des Gottesbewußtseins als Erlösung von uns erfahren werde. —

Wenn sich uns nun hier ergiebt, daß die Sünde nothwendig ist nicht bloß nach der ätiologischen, sondern auch nach der teleologischen Ansicht, so steht dieß im schneidendsten Widerspruch mit dem frühern Resultat, daß die Sünde nach Schleiermachers Theorie zu einer Unmöglichkeit werde. Und doch ist dieser Widerspruch nur ein scheinbarer, und die Behauptung, daß die Sünde nothwendig sei, in der That nur eine besondere Weise ihre Möglichkeit zu leugnen. Denn indem wir die Sünde als nothwendig vermöge der göttlichen Ordnung vorstellen, geht unserm Denken nichts Geringeres verloren als eben das Wesen der Sünde selbst *). —

Gehen wir näher ein in diese Ansicht von dem Verhältniß der Sünde zur göttlichen Ursächlichkeit, so finden wir uns auf einen doppelten Standpunkt gestellt. Auf dem einen, dem objektiven, ist die Sünde nichts Anders als der Ausdruck einer Verneinung, die an der Allmäligkeit unsrer sittlichen Entwickelung haftet, mithin für Gott eben so wenig als solche vorhanden wie alles Andre, was wir uns nur durch Verneinung vorstellen, und darum auch nicht auf eine besondere göttliche Ur-

*) Treffend bemerkt Lücke zu dieser Nothwendigkeit der Sünde in Schleiermachers Lehrart: Die Allgemeinheit der Sünde erklärt sich so allerdings, aber nicht das Wesen der Sünde als freier Aktion, Gött. Gel. Anz. 1839, St. 28, S. 265. Und gewiß ist Schl. Theorie nicht die einzige, die die Allgemeinheit der Sünde so erklärt, daß sie das Wesen derselben einbüßt. Wenn nun dennoch Lücke wie auch ein andrer wohlwollender und einsichtsvoller Beurtheiler dieser Schrift in Rheinwalds Repertorium 1842, Märzheft S. 223. nicht zugestehen wollen, daß nach Schleiermachers Voraussetzungen die Sünde zu einer Unmöglichkeit werde, so gebe ich hier nur noch zu bedenken, ob nicht eine Religionstheorie, welche Alles auf die absolute Abhängigkeit des Menschen und auf die unbedingte Ursächlichkeit Gottes stellt, welche die Freiheit des Willens nur als potenzirte Naturlebendigkeit kennt, die Sünde in einer oder der andern Art zu etwas Unmöglichem machen muß.

sächlichkeit zurückzuführen; denn in dieser ist nur das Seiende begründet, wenn auch natürlich als Einzelnes überall zugleich mit seiner bestimmten Begrenzung. Auf dem andern Standpunkte, dem subjektiven, welcher aber nicht etwa ein willkürlicher, sondern ein von Gott für uns geordneter und in das menschliche Bewußtsein eingepflanzter ist, ist die Sünde positiver Widerstand gegen die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseins, und als solcher unsre eigne That, unsre Schuld.

Hier nun leuchtet zuvörderst ein, daß der Schuldbegriff nur auf dem subjektiven, menschlichen Standpunkt seinen Ort hat; mit andern Worten: wir sind nur schuldig vor unserm eignen Bewußtsein, nicht vor Gott, im göttlichen Urtheil — was freilich, wenn das Böse überhaupt für Gott nicht ist, sich von selbst versteht. Dasselbe gilt natürlich auch von den Begriffen der göttlichen Strafgerechtigkeit und der Erlösung; sie beziehen sich wie jener ganz auf die gegensätzliche Auffassung des Unterschiedes zwischen den Erfolgen der ersten und zweiten, der unzureichenden und zureichenden Mittheilung von Gottesbewußtsein an die menschliche Natur. Weiter erhellt von hier aus, warum Schleiermacher nicht bloß, der Methode seiner Dogmatik gemäß, bei der Betrachtung des Bewußtseins der Sünde stehen bleibt, sondern auch zu der objektiven Behauptung fortgeht, Sünde und Bewußtsein der Sünde seien überhaupt nicht zu trennen — darum nämlich, weil die Sünde an sich eine bloße Verneinung ist und nur in unserm Bewußtsein etwas Reales, Positives *). Wenn wir das erkennen, wohlan, so entschlagen

*) So kann denn in der Glaubenslehre die Heiligkeit Gottes, insofern sie dieses Bewußtsein der Sünde durch das Gewissen hervorbringt, als eine Eigenschaft vorkommen, vermöge deren die Sünde von Gott geordnet ist, natürlich nicht an und für sich, sondern in Beziehung auf die Erlösung, vergl. B. 1, S. 503. mit S. 478, dem Satz des §. 79. Das Gewissen ist es eben, durch welches uns die Allmäligkeit unsrer sittlichen Entwickelung zur gefühlten Ungleichmäßigkeit im Fortschritt von Einsicht und Willen und so zur Sünde wird.

auch wir uns dieses Bewußtseins, das uns nur Qual und Angst bereitet! Das können wir nicht, antwortet die Glaubenslehre; denn Gott hat eben diese Auffassung der relativen Unwirksamkeit des Gottesbewußtseins als Sünde und Schuld mit unsrer ganzen geistigen Organisation unzertrennlich verknüpft, damit die Vollendung der menschlichen Natur in Christo als Erlösung von uns aufgefaßt werde. Aber dann hätte uns Gott durch seine schöpferische Anordnung einem Zwiespalt übergeben, den jeder nicht in Leichtsinn oder Stumpfheit Versunkene unstreitig als den tiefsten Schmerz und die mächtigste Hemmung seines höhern Lebens erfahren hat, der Unzählige in heillose Zerrüttung stürzt und bis zur Verzweiflung und Selbstzerstörung ihres irdischen Daseins treibt; und wie vermöchten wir das mit seiner Liebe zu vereinigen? Schleiermacher selbst erkennt an, daß die göttliche Anordnung des Gewissens eine Grausamkeit sein würde, wenn es nicht erforderlich wäre, um die Menschen für die Erlösung zusammen- und bei der Erlösung festzuhalten *). Allein damit hat er dieß wichtige Bedenken nichts weniger als erledigt, da nach seiner Ansicht das wesentliche Gut, das uns die Erlösung gewährt, auch ohne die Erlösung als solche dem Menschen zu Theil werden würde, nämlich in der Form der vollendeten Schöpfung der menschlichen Natur. Eben so unvereinbar ist es mit der göttlichen Wahrhaftigkeit, mit der von Schl. sogar bis zur Identität (Einerleiheit) gesteigerten Harmonie des göttlichen Wissens und Wollens, daß Gott unser Bewußtsein zu einer Auffassung der relativen Unwirksamkeit des Gottesbewußtseins in seiner allmäligen Entwickelung bestimmt haben soll, die für ihn selbst keine Wahrheit hat **).

Und hier treten uns die seltsamen Widersprüche entgegen,

*) Glaubenslehre, B. 1, S. 505 (§. 83, 2.).

**) Vgl. was über diese Auskunft in allgemeinerer Beziehung bemerkt ist S. 296 ff.

in die uns die Aufstellung dieser beiden einander entgegengesetzten Standpunkte unvermeidlich verstrickt, des einen, der alles Sein und Geschehen auf schlechthin gleiche Weise von der absoluten Ursächlichkeit Gottes abhängig erkennt und darum für einen Gegensatz der Sünde und Erlösung in Beziehung auf die göttliche Ursächlichkeit durchaus keinen Raum hat, des andern, der so ganz an diesem Gegensatze haftet, daß er das eine Moment desselben als ein nicht von Gott mitgetheiltes, sondern im Menschen begründetes, das andere als ein nicht im Menschen begründetes, sondern von Gott mitgetheiltes betrachtet. Wäre nun für die Glaubenslehre selbst der zweite Standpunkt festgehalten, der erste etwa nur in der Einleitung als ein philosophischer nachgewiesen und abgesondert, so wäre zwar nicht der Urheber, aber doch das Werk selbst mit sich Eins. Aber beide werden vielmehr als religiöse geltend gemacht und theilen sich in die Dogmatik, so zwar, daß die erste Betrachtungsweise im ersten allgemeinen, die andere im zweiten besondern Theil die vorherrschende ist, doch mit mannichfachen herüber- und hinübergehenden Beziehungen. Sie sollen sich wechselseitig beschränken, damit die eine nicht in Pelagianismus, die andre nicht in Manichäismus ausschlage; aber die eine durchkreuzt und verwirrt nur die andere; darum schwebt die ganze Untersuchung über das Verhältniß der Sünde zur göttlichen Ursächlichkeit in lauter sich gegenseitig aufhebenden Insoferns *); nirgends werden diese Standpunkte mit einander positiv vermittelt zu einer höhern Einheit, wie dieß denn auch bei der Natur ihres Verhältnisses schlechterdings unmöglich ist. Denn haben wir die erste Betrachtungsweise als die erkannt, die auch die göttliche ist, die zweite als die,

*) Dieses Resultat trifft im Wesentlichen mit Braniß's scharfsinniger und theilweise tiefeindringender Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre zusammen, vergl. besonders S. 134 f. seiner Schrift, wenn wir uns auch bei weitem nicht mit allen Schritten, durch welche Braniß zu diesem Ziele gelangt, im Einverständniß finden.

welche der Mensch nur für sich allein hat, ist nicht eben durch diese Erkenntniß die zweite, da sie der ersten absolut wahren entgegensteht, auch für uns selbst unmittelbar vernichtet? — Und doch wieder von der andern Seite, wenn Gott die zweite Betrachtungsweise für uns geordnet, muß das Unternehmen, das, was uns Sünde ist, von demselben Standpunkte aus zu betrachten, von welchem es Gott erkennt, nicht als ein gewaltsames Eindringen in ein Geheimniß, welches er sich vorbehalten hat, als eine frevelhafte Auflehnung gegen Gott, mithin selbst als die schlimmste Sünde erscheinen? Oder da jene Ordnung in Schleiermachers Sinne unstreitig nicht bloß auf das Gebot, sondern auf den absolut hervorbringenden Willen Gottes, der durch das Gebot und Gewissen eben jene Auffassung der Sünde bewirkt, zu beziehen ist: wie ist es denn überhaupt möglich, daß in dem Bewußtsein des Dogmatikers eine andre Betrachtungsweise der Sünde sich bilde als die, welche sie als Abkehr von Gott, als Störung der Natur, als eigne That und Schuld erkennt und von einer göttlichen Verursachung derselben nichts weiß? Ja noch mehr: wenn Gott geordnet hat, daß wir dessen, was für ihn selbst ein rein Negatives ist, uns als einer Störung, eines positiven Gegensatzes bewußt werden sollen, damit das, was für ihn nur die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur ist, uns als Erlösung in's Bewußtsein falle: so muß es ja für ihn selbst auch eine solche Anschauung des Bösen geben, nach welcher dasselbe nicht bloß Negation, sondern positiver Gegensatz ist; wie könnte er sie sonst für unser Bewußtsein ordnen *)?

*) Hiemit zeigt sich denn freilich, daß, wenn diese ordnende Thätigkeit Gottes einen bestimmten Sinn haben soll, Schleiermacher den Zwiespalt zweier einander kontradiktorisch entgegengesetzter Betrachtungsweisen der Sünde von dem Wesen Gottes selbst nicht abzuhalten vermag. Zugleich erhellt, daß, im Widerspruche mit dem, was die Glaubenslehre ausdrücklich sagt B. 2, S. 18., die Sünde nach dem hier zum Grunde gelegten Begriffe, d. h. das Bewußtsein der Sünde im Men-

Und an diesem Punkte möchten wir Schleiermachers Glaubenslehre beim Worte nehmen. Erkennt sie es selbst als göttliche Ordnung an, daß wir die Sünde so auffassen in unserm Bewußtsein, wohl, so wollen und müssen wir auch diese Auffassung mit ganzem Ernste festhalten und durchführen und uns nicht gelüsten lassen auf unsre eignen Schultern zu steigen, um über uns selbst hinauszuschauen. Ja wir sind vielmehr berechtigt und verpflichtet jede andere Ansicht von dem Verhältniß der Sünde zur göttlichen Ursächlichkeit, welche sich jener für uns göttlich geordneten gegenüber geltend macht, auf Grund derselben zu richten und zu verwerfen. Und so werden wir denn von hier aus jenen ersten Standpunkt, wiewohl er sich selbst für den absoluten hält, entschieden abweisen müssen. Sein Grundirrthum in Beziehung auf unsre Frage besteht eben darin, wovon diese Erörterung ausging, daß er das Verhältniß der geschaffenen Persönlichkeit zur ungeschaffenen nur als absolute Abhängigkeit kennt, und dem entsprechend das Verhältniß der ungeschaffenen Persönlichkeit zur geschaffenen nur als absolute Ursächlichkeit. Diese ewig allgegenwärtige Ursächlichkeit Gottes, welche sich selbst nicht wahrhaft in ihrer Macht hat, sondern überall nach ihrer Absolutheit wirken muß, versetzt eben dadurch alle andern Wesen nothwendig in Passivität. Wo aber der endliche Geist in seinem Verhältniß zu Gott nur schlechthin bestimmt sein soll, wo ihm in diesem Verhältniß jede Freiheit abgesprochen wird, da erscheint er selbst in seinem eignen Wesen noch mit der Natur mehr oder weniger verwickelt *), und es liegt

schen, allerdings als ein schaffender Gedanke Gottes angesehen werden muß. Und dieß ist von allgemeiner Geltung: wird das Böse nicht als willkürlicher Abfall der thatsächlichen Wirklichkeit von der Idee erkannt, so müssen wir es, wenn wir uns nicht zu einer rein negativen Auffassung im Sinne des Spinoza bequemen wollen, in irgend einer Weise selbst als Idee oder Moment der Idee fassen.

*) Für die Einsicht in diese Seite von Schleiermachers Denkweise ist besonders wichtig die Abhandlung über den Unterschied zwischen

dann allerdings ganz in der Konsequenz dieser Ansicht, das Böse nur als die den Geist hemmende und doch wieder die Lebendigkeit seiner Entwickelung bedingende Macht der sinnlichen Natürlichkeit aufzufassen. Mit jener allgemeinen Grundlage der Schleiermacherschen Religionstheorie steht aber die ächt christliche Betrachtungsweise der Sünde und Erlösung in ihrem wechselseitigen Gegensatz, welche Schleiermacher darauf baut, in unauflöslichem Zwiespalt. Mit Schleiermacher an dieser festhaltend, werden wir darum gegen Schleiermacher jene verwerfen müssen.

Naturgesetz und Sittengesetz so wie die über die Lehre von der Erwählung. Auch die Dialektik liefert dazu merkwürdige Beiträge. So ist es nicht bloß ein paradoxer Einfall, sondern es greift tief in ihren Zusammenhang ein, wenn Schl. S. 150. meint, man könne die ganze Natur ansehen als eine verminderte Ethik — wozu denn die nothwendige Kehrseite sein würde, daß der Geist sich als eine erhöhte Physik betrachten lasse. Daß hiermit auch die Verzichtleistung Schl.s auf jeden philosophischen Beweis für die persönliche Unsterblichkeit zusammenhängt, braucht kaum bemerkt zu werden. Eben darauf beruht im theologischen Gebiet die Art und Weise, wie die Abhandlung über die Lehre von der Erwählung den großen Gegensatz in dem Verhältniß der Menschen zu Gott erklärt. Sie stellt ihn ausdrücklich unter denselben Gesichtspunkt mit der Mannichfaltigkeit in der Natur und löst ihn in letzter Beziehung durch die ἀποκατάστασις πάντων auf, welche, wenn sie sich nicht mit der an sich unerschöpflichen Widerstandsfähigkeit zu vermitteln vermag, unvermeidlich zu einem bloßen Naturproceß herabsinkt (theol. Zeitschrift H. 1, besonders S. 99 f. 103 f. 109.).

Viertes Kapitel.

Ableitung des Bösen aus den Gegensätzen des individuellen Lebens.

Jeder Blick auf die Natur überzeugt uns, daß nur aus Gegensätzen alles Leben in ihr geboren wird. Das Einfache ist auch das Abstrakte und Todte, das Unbestimmte und Inhaltsleere; alles Lebendige und Konkrete ist ein Mannichfaltiges; die ursprüngliche Einheit muß in Unterschiede und in entgegengesetzte Richtungen auseinandergehen, um dann in der Vermittelung der Gegensätze sich auf eine höhere Weise, erfüllt mit einem bestimmten Inhalt, wiederherzustellen. Das Licht an sich ist farblos, leer, öde so gut wie die Finsterniß; Beide stehen einander als Aeußerste entgegen, die für sich kein wirkliches Leben haben, sondern einer Vermittelung bedürfen, um sich in einer Mannichfaltigkeit von Wirkungen zu offenbaren. Diese Vermittelung ist die trübe, durchscheinende Atmosphäre der Erde, und indem in diesem Medium Licht und Finsterniß an unserm Auge und an den irdischen Körpern sich reflektiren, entspringt aus dem reizenden Kampfe entgegengesetzter Mächte die bunte Welt der Farben. Wäre in der Pflanze nur eine einzige Kraft wirksam, so könnte es nimmer zu einer Entwickelung kommen; aber indem entgegengesetzte Mächte und Triebe auf sie wirken, wird sie gedrängt im Fortschritt ihrer Metamorphosen ein reiches, anmuthiges Leben zu entfalten.

Das aber ist der konkrete Begriff des Individuellen, ein Vieles zu sein und doch Eines, ein Mannichfaltiges in innigste, untheilbare Einheit zusammengefaßt. Und so sehen wir die Ge-

bilde der organischen Natur immer bestimmtere und nach außen selbstständigere Individualität offenbaren in demselben Maße, als sich auf jeder neuen Stufe immer neue Gegensätze erzeugen und die schon vorhandenen in immer stärkere Spannung ihrer Glieder treten. Vermöge jener allem Endlichen wesentlichen Polarität fordert jedes neu hervortretende Moment seinen Gegensatz, aber sofort macht auch das Streben sich geltend, eine Vermittelung zwischen Beiden zu finden; und je schärfer und schroffer die Momente auseinandertreten, desto kräftiger und lebendiger ist die Bewegung, welche die Vereinigung des Getrennten sucht, desto reicher der Inhalt, der sich aus diesem Streben entfaltet, desto individueller und bedeutender das Gepräge der Gestaltung.

Kann es uns befremden, wenn nun auf der höchsten Spitze des uns bekannten endlichen Seins, im geistigen Leben des Menschen, dieß antithetische Verhältniß in einer Schärfe und Spannung hervortritt, welche alle Vermittelung auszuschließen scheint? Das ist der Gegensatz des Guten und des Bösen, von welchem es eben darum, weil er in der That schwerer aufzulösen ist als alle andern, sehr begreiflich ist, daß ihn uns ein sittliches Gefühl als absolut und unantastbar ankündigen will. Aber ihn in dieser unvermittelten Schroffheit stehen lassen, was hieße das im Grunde anders, als auf alle wissenschaftliche Betrachtung, auf alles zusammenhangende Verständniß der Welt und des menschlichen Lebens Verzicht leisten?

Die Vermittelung liegt in der Einsicht, daß durch das Hervortreten dieses Gegensatzes und durch die mannichfachen Modifikationen, unter denen die Momente desselben in der menschlichen Natur und in den einzelnen Trägern derselben sich wechselseitig durchdringen, das I n d i v i d u e l l e und C h a r a k t e r i s t i s c h e in der O f f e n b a r u n g des s i t t l i c h e n L e b e n s bedingt ist. Vollkommne sittliche Idealität ohne Schwachheiten und Gebrechen, ohne Kampf und ohne Leidenschaft einem endlichen Wesen bei-

gelegt, was ist das Anders als eine eben so leere wie langweilige Abstraktion, eine äußerliche Zusammenhäufung allgemeiner Eigenschaftsbegriffe, wodurch nimmer ein lebendiges Bild entsteht? Diese abgezogenen Begriffe von Tugenden, wie sie etwa die Moral aufstellt, sind eben nur Formeln für die Funktion des einen Faktors der sittlichen Entwickelung; zu einem wirklichen Leben, zu einem bestimmten Handeln in dem Drange der irdischen Verhältnisse kann es nicht kommen ohne Mitthätigkeit des andern Faktors; und eine zu zärtliche Scheu sich zu beschmutzen führt nur zum Nichtsthun und zur krankhaften Zurückziehung vom Leben, also zur tiefsten Verletzung der sittlichen Forderung.

Zwar hat es nicht an Versuchen gefehlt, diese Abstraktionen des Guten und des Bösen für sich zu beleben, zu verkörpern. Das ist der Ursprung der christlichen Vorstellungen von Engeln und von Teufeln, sie sind nur Personifikationen der abstrakt festgehaltenen Begriffe des Guten und des Bösen. Aber müssen wir nicht eben auch gestehen, daß es mehr als schwierig ist solche Wesen als wirklich existirende uns anschaulich zu machen? Und diese Schwierigkeit trifft mit derselben Gewalt die Vorstellung des Engels wie die des Teufels. Nur in den Regionen zwischen Himmel und Hölle, da wo der Mensch steht, kämpfend, unterliegend, siegend, da ist anschauliches, individuelles Leben.

Wer kennt nicht die herrliche belebende Wirkung, welche in der Natur und in der Kunst der Gegensatz von Licht und Schatten hervorzubringen vermag? Soll nur der Mensch dem chinesischen Gemälde gleichen, ohne Schatten — und darum im Grunde auch ohne Licht? Denn nur an seinem Gegensatze wird das Wesen jedes Dinges offenbar. Die Wahrheit wird nur wahrhaft erkannt, indem sie von dem ihr entgegenstehenden Irrthum unterschieden wird. Nehmt aus dem Leben des Menschen den Schmerz hinweg, und es giebt für ihn auch keine Lust mehr. Die Ruhe ist nicht mehr Ruhe, wenn sie nicht aus der Thätigkeit

32

geboren wird, und was die Gesundheit ist, erfährt der Mensch erst durch die Krankheit. Sollte es anders sein mit dem Gegensatze des Guten und des Bösen? In den Spiegel des Bösen schauend wird der Mensch sich erst des Guten bewußt, und insofern ist das Böse selbst ein Moment des Guten, wie der Irrthum ein Moment der Wahrheit. Um das Gute zu erkennen und sich wahrhaft anzueignen, muß der Mensch das Böse erfahren. Wie einfach und interesselos, wie matt und abgebleicht würde auch unser Leben, wenn die Sünde gänzlich daraus verschwände! Das Gute selbst würde einschlummern und allen Reiz zur Thätigkeit verlieren, wenn es nicht an dem Widerspruch des Bösen ein kräftiges Ferment hätte, das es unablässig in Bewegung erhält. Darum läßt der Dichter den Mephistopheles mitten unter den Dienern Gottes im Himmel vor dem Herrn erscheinen, und seine Bestimmung in der großen Welthaushaltung Gottes wird ausgesprochen in den Worten:

> Des Menschen Thätigkeit kann allzuleicht erschlaffen;
> Er liebt sich bald die unbedingte Ruh.
> Drum geb' ich gern ihm den Gesellen zu,
> Der reizt und wirkt und muß, als Teufel, schaffen.

Wohl ist es ein Gefühl, das wir nicht bannen können und auch nicht sollen, das Gefühl des Grauens und Entsetzens, das sich unser bemächtigt, wenn das Böse in verbrecherischen Thaten aus seinen Dämmen hervorbricht, wenn es den Menschen durch die Gewalt des Lasters zu seinem Sklaven macht und die wesentlichsten Ordnungen des Lebens mit Zerstörung bedroht. Aber dieselben Kräfte, die als herrschende den Menschen in furchtbaren Zwiespalt und tiefes Verderben stürzen, müssen, im Maß gehalten, der vollkräftigen Entwickelung des individuellen Lebens und aller in ihm angelegten Richtungen dienstbar sein.

Und wenn wir näher eingehen in den Begriff des Bösen, worin anders finden wir die Wurzel desselben als darin, daß der Einzelne für sich sein will, daß, indem er seine

partikulären Interessen, seinen besondern Willen unbedingt geltend macht, er zunächst mit andern Einzelnen und damit zugleich mit dem Allgemeinen als der Regel des Gleichen für Alle in Widerspruch tritt? Aber alle Individualität ist ihrem Wesen nach ausschließend; sie negirt das ihr Fremde und setzt sich dem Störenden und Hemmenden zürnend und hassend entgegen; was nicht widersteht, besteht nicht; wer nicht das feindlich Widerstrebende gründlich zu hassen vermag, hat auch zur Liebe des Zusagenden, freundlich Entgegenkommenden keine Kraft. Ja je mehr eine Individualität sich ihrer innern Kraft und damit ihrer Berechtigung zur Existenz bewußt ist, desto weniger wird sie Bedenken tragen, sich auch auf Kosten andrer Individualitäten zu behaupten und sich aus deren Gebieten, wenn es sein muß, die Bedingungen ihrer gesunden und ungehemmten Entwickelung zu verschaffen. So opfert der mächtige Eichbaum seinem Wachsthum unzählige kleinere Pflanzen, ihnen die nährenden Säfte der Erde und das belebende Licht der Sonne entziehend, und Jeder erkennt darin eine heilige Ordnung der Natur; soll es anders sein in den Verhältnissen der Menschen unter einander? Und wenn diese sich dadurch in mannichfache Kämpfe verwickeln, so sind grade diese Kämpfe von stärkender, zusammenhaltender Wirkung; die Individualität bedarf der härtesten Gegensätze als Erregungsmittel zur Entfaltung ihrer Kräfte.

Am einleuchtendsten wird dieß, wenn wir den Blick von den Einzelwesen zu den großen Volksindividuen erheben. Wer hätte nicht oft Tiraden gehört über die Unsittlichkeit des Krieges? Und doch, können wir es leugnen, daß ein anhaltender Friede Erschlaffung und Versumpfung des ganzen Lebens in seinem Gefolge hat? Wie das Meer in Fäulniß gerathen würde, wenn nicht die Stürme es bewegten, so bedürfen die Völker, sollen sie nicht in sich selbst verkommen, zuweilen der mächtigen Aufregung und Erschütterung des Krieges.

Es ist natürlich, daß die Individuen in diesen Verwickelungen mit einander oft auch in Zwiespalt mit dem Allgemeinen, mit dem Gesetz des Ganzen gerathen, daß sie diesem gegenüber ihre partikulären Absichten festhalten und durchzusetzen suchen. Wie aber könnte es der tiefern Betrachtung sich verbergen, daß die Sphären der einzelnen Persönlichkeiten in der menschlichen Gemeinschaft unbestimmt und verworren in einander fließen würden, wenn nicht in den Individuen neben ihrem Sein im Ganzen auch eine entgegengesetzte Tendenz, sich in ihrem Einzelsein zu behaupten, wirksam wäre? Nur dadurch treten aus dem allgemeinen Flusse feste, selbstständige Punkte hervor, und werden Mittelpunkte besonderer Sphären, welche sich zu einem organischen Ganzen zusammenschließen; nur so entsteht die Spannung der Einzelnen gegen das Ganze, welche die Bedingung einer höhern, kräftigern Vereinigung ist. Wenn in den Planeten unsers Sonnensystems nicht die Selbstheit als Anziehungskraft ihres Mittelpunktes mächtig wirkte und gegen die Anziehungskraft der Sonne reagirte, so vermöchten sie nichts auf ihrer Oberfläche festzuhalten, ja sie selbst würden sofort in die Sonne stürzen. So kann auch die sittliche Welt der Selbstsucht ihrer Einzelwesen nicht entbehren als eines Gegengewichtes gegen die anziehende Gewalt des gemeinsamen Centrums. —

Ein wunderbarer Streit zwischen anziehenden und abstoßenden, zwischen Expansions- und Kontraktions-Kräften beherrscht die Welt, nicht bloß die Natur, sondern auch unser geistig sittliches Dasein. Bejahung und Verneinung, Liebe und Haß, Leben im Ganzen und Egoismus, das sind die herrschenden Pole, zwischen denen es sich bewegt; und nur indem so Gutes und Böses in ihm sich mischen, gewinnt es Inhalt, Bedeutung, Charakter.

Und wenn bei dem Blick in das wirkliche Leben die richtige Einsicht sich uns leicht verhüllt, wenn hier mannichfache bittre

Erfahrungen, die wir der Sünde in Andern und in uns selbst verdanken, so wie die Furcht vor den praktischen Konsequenzen unser Urtheil leicht verwirren und befangen machen: so giebt es Ein Gebiet, auf welchem wir uns, ungehemmt durch eigne Interessen, und wären es die edelsten, über diese Frage orientiren können, das Gebiet der Kunst. Was sollte wohl aus ihr werden, wenn die Wirklichkeit uns nichts Anders als das ewige Einerlei vollkommner Tugend und Heiligkeit zeigte? Ueberall nur die gleiche, ruhig harmonische Entwickelung ohne Kampf und ohne Störung — auf welch ein enges, dürftiges Maß würden dann die Gegenstände künstlerischer Darstellung für Malerei und Musik zusammenschmelzen! Und die Poesie — wollt ihr es für einen Gewinn achten, wenn sie etwa mit dem Idyll und mit der Naturschilderung sich genügen ließe? Denn viel mehr bliebe ihr nicht übrig, wenn ihr den Kampf des Guten und des Bösen mit allen seinen Folgen gründlich aus der Welt tilgt. Herrschte überall das reine Maß, die ungetrübte Klarheit des geistigen Lebens, die vollkommne Liebe, Billigkeit, Selbstverleugnung, wie sollten dann die Verwickelungen der besondern Sphären entstehen, deren Auflösung die epische und dramatische Poesie zu ihrer Aufgabe hat? Ohne den Dienst jener dunkeln Mächte, der Thorheit, Leidenschaft, des Frevels, wie vermöchte doch der tragische Dichter die Spannung und Verwickelung herbeizuführen, welche die Charaktere nöthigt die tiefsten Geheimnisse ihres Innern zu enthüllen? Ja selbst der religiösen Kunst würde mit dem gänzlichen Verschwinden des Bösen das Herz ihres Lebens ausgerissen, das, wodurch sie am ergreifendsten auf das menschliche Gemüth zu wirken vermag, der Gegensatz von Sünde und Gnade. — Das ist ja eben der seltsame Zwiespalt unsers Lebens, daß wir jenen finstern Mächten uns nicht hingeben dürfen und uns ihnen doch nicht ganz entziehen können, ohne zugleich den Reiz des Lebens zu zerstören. Und diesen Zwiespalt

vermag uns eben nur die philosophische Betrachtung auf dem hier angedeuteten Wege zu lösen.

Doch diese Lösung reicht noch weiter; von hier aus erklärt sich ein Phänomen, das wir vorher berühren mußten, ohne es deuten zu können. Hat das Böse seinen Ursprung in der allgemeinen Gegensätzlichkeit des Endlichen, wie auf ihr namentlich alle kräftige Entwickelung menschlicher Individualität beruht, so scheint diese Betrachtungsweise doch in den unzähligen Fällen, wo das Böse zu solcher Gewalt heranwächst, daß es den Einzelnen sich ganz unterwirft, uns im Stiche zu lassen. Denn ist das Böse als Basis des persönlich individuellen Lebens wohl zu begreifen, so will es doch sofort unverständlich werden, so wie es sich zum Mittel- und Brennpunkt desselben macht. Hier aber erkennen wir, daß, was uns im Einzelnen widersprechend dünkt, dem Ganzen, dem es angehört, einen höhern Reiz zu leihen vermag. So müssen in der Musik Dissonanzen dazu dienen, durch ihre Auflösung eine kühne, kräftigere Harmonie, die sich auch im Gegensatze siegreich behauptet, zu erzeugen. So können in einem großen Gemälde einzelne für sich betrachtet unschöne Gestalten die Schönheit des Ganzen durch das Charakteristische und den Kontrast erhöhen. Mag das Böse in unzähligen Individuen überwiegend sein und sich die Herrschaft anmaßen; im großen Ganzen des menschlichen Geschlechts ist es nur, insofern es von dem unaufhaltsam fortschreitenden Rhythmus der Weltgeschichte immerfort überwunden und unterworfen wird.

Wir waren es dieser Theorie, die ihren stärksten Accent auf eine Gesammtanschauung des Daseins legt, schuldig, sie in ihrem Zusammenhange mit einer gewissen Vollständigkeit den Grundzügen nach sich aussprechen zu lassen, ehe wir zu ihrer

Prüfung übergehen.*) — Ein Fortschritt im Verhältniß zu den vorigen Theorien ist nicht zu verkennen. Die Auffassung des Bösen wird innerlicher und eben dadurch energischer und umfassender; die Erklärung des Bösen aus den bloßen Schranken des Geistes und seiner Kraft reicht nicht mehr aus; auch in der Sphäre des Geistes selbst wird das Böse erkannt. Und wenn in einer bestimmten Gestalt dieser Ansicht die Negation bei der Erklärung des Bösen eine große Rolle spielt, so ist doch der Begriff derselben ein ganz andrer, so zu sagen, viel positiverer als der der Verneinung in jenen Betrachtungsweisen. —

Die Ableitung des Bösen aus der Eigenschaft alles endlichen Einzellebens, in Gegensätzen sich zu entwickeln, ist keinesweges der neuesten Zeit eigenthümlich. Ihre Keime finden sich vielmehr innerhalb der christlichen Kirche, abgesehen von manchem Verwandten bei einigen Gnostikern und in den Pseudo-Clementinen, schon bei Lactantius, und zwar mit einer bedeutenden Annäherung an dualistische Weltbetrachtung, mit welcher sich diese Ansicht vom Bösen ihrer innern Natur nach eben so leicht in Verbindung setzt als mit dem Pantheismus**). Was ihr

*) Ich lasse deßhalb die obige Darstellung auch in dieser Ausgabe stehen, wiewohl es einem geistreichen Theologen hat begegnen können, daß er Einzelnes aus ihr als meine Ansicht angeführt hat.

**) Darum erzeugt sich der Grundgedanke dieser Theorie des Bösen auch auf dem Boden des wirklichen Dualismus. So führt Pococke in seinem Spec. hist. Arabum aus Abulfeda den angeblichen Ausspruch Zoroasters an: bonum et malum e commixtione lucis et tenebrarum contigisse, quae nisi mixta fuissent, mundus nunquam exstitisset. Vgl. auch Stuhr, die Religionssysteme der heidn. Völker des Orients S. 361 f. Auch nach dem Manichäischen System hat die Existenz einer Welt endlicher Dinge in der Vermischung der Emanationen aus dem guten und bösen Princip ihren Grund, vgl. Baurs Manichäisches Religionssystem S. 41 f. — Im Zusammenhange einer pantheistischen Weltanschauung findet sich diese Erklärungsart des Bösen nicht selten bei orientalischen Theosophen und theosophischen Sekten; so bei dem tiefsinnigen Muhammedanischen Mystiker Dschelaleddin. Tholuck führt in seiner „Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik" folgenden Ausspruch desselben an:

diese oder jene Richtung giebt, wird in der Regel der Unterschied des schwächern oder stärkern sittlichen Bewußtseins im Subjekt sein. Nach des Lactantius Vorstellungsart, deren Resultat er selbst durch den bezeichnenden Ausdruck: malum interpretamentum boni, ausgesprochen hat, koncentriren sich die Gegensätze von Himmel und Erde, Licht und Finsterniß, Feuer und Wasser, Wärme und Kälte u. s. w., aus denen die Welt besteht, und welche hinaufreichen bis zu den beiden erstgeschaffenen Geistern — dem Logos und dem Teufel, antitheus, aemulus Dei —, im Menschen als Gegensatz zwischen der Seele, von welcher das Gute, und dem Leibe, von welchem das Böse kommt*). Lactantius behauptet bei dieser Grundansicht immer die absolute Verwerflichkeit des Bösen; und er entgeht dabei wenigstens dem

Nimmer wird dir kund die Macht der Arzenei,
Ohne daß ein Kranker voll Gebrechen sei.
So das Niedre stets des Hohen Spiegel ist;
So der Mangel stets der Fülle Glanzort ist.
Gegensatz macht Gegensatz stets offenbar.
Nur durch Essig wird des Honigs Süße klar. S. 108.

Und an einer andern Stelle:

Tritt im Kampf Gott mit dem eignen *Wesen auf,*
Glaub', aus solchem Kampf blüht dann ein Eden auf.
Da im Kampf und Frieden Gott der Eine ist,
Kampf auch mit ihm selber ihm nicht schädlich ist. S. 122.

Aehnliche Gedanken über die Nothwendigkeit des Bösen im Universum hat Plotin, erste Enneade, Buch 8, Kap. 7 und 15.

Ganz dieselbe Ansicht von der Nothwendigkeit des Bösen als Folie für das Gute lehrte, besonders nach der Darstellung bei Gellius lib. VI, c. 1., der Stoiker Chrysippus, welchem Plutarchs Schrift adversus Stoicos c. 14. 15. in dieser Beziehung treffende Bemerkungen entgegensetzt. Auch bei Chrysipp ruht diese Theorie auf pantheistischer Grundlage.

*) Divv. institt. lib. II, c. VIII. IX. XII. lib. V, c. VII. lib. VII, c. V. Merkwürdig sind die Berührungspunkte seiner Ansicht, deren Grundzüge hier nur angedeutet worden sind, mit den Spekulationen Jakob Böhmes und nach einer andern Seite mit Blasches gleich anzuführender Schrift. Die hierher gehörigen Gedanken Jak. Böhmes hat Sigwart zusammengestellt, das Problem des Bösen S. 173 — 198. Vgl. Baurs christliche Gnosis S. 558 ff. 569 ff.

unmittelbaren Widerspruch dadurch, daß ihm der zweite erschaffene Geist nicht ursprünglich böse, sondern es erst geworden ist durch Freiheit, und daß ihm das Leibliche nur, insofern es sich nicht unterordnen, sondern herrschen will, Sünde ist. Wie dagegen dieser Gedanke später bei Joh. Scotus Erigena vorkommt, läuft er in eine pantheistischartige Verflüchtigung des Bösen von einem angeblich höhern Standpunkte aus. Das Böse in allen seinen Formen faßt Scotus von einem ganz ästhetischen Gesichtspunkte als den Kontrast im Gesammtbilde der Welt auf, welcher der an dem Einzelnen haftenden Betrachtung widrig, der das Ganze überschauenden dagegen nothwendig und gut erscheine *). Die Grundelemente dieser Ansicht des Scotus sind allerdings schon in Augustins frühern Schriften enthalten, wie denn am Ende jeder konsequente Optimismus, der auf sein Princip nicht bloß die Welt, wie sie ursprünglich durch Gottes schöpferischen Willen gesetzt ist, sondern auch die gegenwärtige Gestalt derselben unmittelbar zurückführen will, der mithin nicht bloß die Möglichkeit, sondern auch die Wirklichkeit des Bösen zur unentbehrlichen Bedingung der größtmöglichen Vollkommenheit der Welt macht, unvermeidlich zu einer solchen Auflösung des Bösen führt. Auf der Grundlage dieser zweiten Form des Optimismus ruhen Augustins Schriften de ordine und de libero arbitrio, in neuerer Zeit Leibnitz's Theodicee **), Schleiermachers

---

*) De divis. naturae, lib. V, 35. 36. 38. Vgl. die vortreffliche Abhandlung von Fronmüller: die Lehre des Scotus Erigena vom Wesen des Bösen, Tüb. Zeitschrift für Theologie Jahrg. 1830. Hft. 1, S. 80. 81.

**) Hierin ist auch die Uebereinstimmung der Theodicee mit den in demselben Sinne optimistischen Philosophemen des Chrysipp, auf welche z. B. Tennemann, Geschichte der Philosophie B. 4, S. 296. 307. aufmerksam macht, gegründet. Auch die früher erwähnte Formel, daß das Böse par concomitance mit dem Guten verknüpft sei, ist dem Chrysippischen *κατὰ παρακολούθησιν* nachgebildet, vgl. Theodicee Th. 3, §. 336.

Glaubenslehre; wie aber Augustinus schon in der erstgenannten Schrift an den Konsequenzen seiner eignen Principien selbst irre zu werden scheint und die Untersuchung zuletzt (lib. 2, c. 7.) mehr abbricht als zum entscheidenden Schlusse führt, so sehen wir ihn in seinen spätern Werken sich immer mehr auf jene erste Form des Optimismus zurückziehen *), bei welcher auch Thomas von Aquino in seiner Summa stehen bleibt **).

Es war der neuesten Zeit aufbehalten, diese Erklärungsart des Bösen auf die äußerste Spitze zu treiben. Dieß ist sehr vollständig und auf seine Weise gründlich geschehen in Blasches Schrift: das Böse im Einklange mit der Weltordnung, 1827. Gott wird hier als reine, absolute Einheit, lautre Einfachheit, als reine Negation alles Wirklichen und Bestimmten gesetzt, S. 78. 79. 98; das Besondere, Einzelne, das

*) Denn wenn auch in seinen spätern Schriften zuweilen, z. B. im Enchiridion c. 96, noch der Gedanke vorkommt, bonum esse, quod mala sint, so hat dieß doch immer Bezug auf die schon vorhandene allgemeine Zerrüttung des menschlichen Geschlechts. Es ist gut, daß das Böse ist, insofern physische und ethische Uebel theils als Strafe über die Gottlosen und mithin als Offenbarung der *Gerechtigkeit Gottes* verhängt werden, theils den Frommen zur *Zucht* und zum *Heile dienen*. Ueber die obige Grenze geht auch der Gedanke nicht hinaus, den die Civitas in verschiedenen Wendungen öfters wiederholt, daß auch das Böse als gestraftes und dadurch an seinen schicklichen Ort gestelltes mit der Schönheit und Wohlordnung der Welt vereinbar und deßhalb von Gott zugelassen worden sei.

**) Doch nicht ohne einiges bedenkliche Schwanken nach der andern Seite zu. So sagt er P. I, qu. 48, art. 2: perfectio universi requirit, ut sint quaedam, quae a bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere. Weiterhin in demselben Artikel heißt es: ipsa rerum natura hoc habet, ut, quae deficere possunt, quandoque deficiant. Wäre dieß in der sittlichen Sphäre die richtige Auffassung des Ueberganges aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, so müßte dann freilich auch die Wirklichkeit des Bösen als Moment der Vollkommenheit der Welt begriffen werden. — Folgt übrigens in irgend einer Beziehung die Wirklichkeit von selbst aus der Möglichkeit, so ist in dieser Beziehung die Möglichkeit offenbar nicht mehr Möglichkeit, sondern Nothwendigkeit.

Viele und Mannichfache, welches nothwendig zugleich ein sich beziehungsweise Entgegengesetztes ist, entsteht nur durch einen Abfall von der Einheit, durch das Böse; alle Entwickelung der Weltkörper, der besondern Natursphären, des Mineral-Pflanzen-Thierreiches, ist die Entfaltung der in ihnen als Einheit gesetzten Mannichfaltigkeit, mithin nichts Anderes als ein fortgesetzter Abfall, ein stets wiederholtes, immer bestimmteres Ursündigen; eben so das Entstehen und die Fortdauer des bewußten Lebens, ja jedes neue Erwachen desselben aus dem täglichen Schlafe; damit der Mensch sich seiner Abstammung von Gott nicht überhebe, wird er erinnert, daß diese Abstämmung nothwendig durch einen Abfall von ihm bedingt sei, S. 198—210. 219—227. Da nun Gott rein für sich, in absoluter Geschiedenheit von der Welt als dem Inbegriffe alles Mannichfaltigen gedacht, nach dieser Theorie ein bloßes Abstraktum, nichts Wirkliches ist, S. 99, so kommt es hier, ähnlich wie im Buddhaismus, aus dem Nichts zu Etwas nur durch das Böse. Dann aber ist der Abfall in Wahrheit mächtiger als Gott selbst, und die Theorie droht nach dieser Richtung nicht sowohl in Pantheismus oder in Dualismus als vielmehr in Pansatanismus auszugehen. Von der andern Seite leuchtet ein, daß diese Ausdehnung des Begriffes der Sünde, nach welcher dieselbe die wesentliche Bedingung aller Existenz ist, unmittelbar eine gänzliche Auflösung dieses Begriffes ist. Wenn Alles Sünde ist, dann ist nichts mehr Sünde.

Die in der Blascheschen Schrift gegebene Erklärung des Bösen gehört allerdings ganz einer frühern Entwickelungsstufe der Naturphilosophie an, welche das Dasein des Endlichen und Individuellen mit der Idee des Absoluten nur durch einen Abfall von der Ureinheit zu vermitteln wußte *). Indessen

*) Freilich ist dabei eine trocken verständige und eben dadurch verzerrende Auffassung der Grundideen, die sich schon an Schellings

finden sich noch in Schellings Abhandlung über die Freiheit einige Momente dieser Ansicht, jedoch aufgenommen in einen tiefern und lebendigern Zusammenhang, von dem sie selbst eine andere Bedeutung empfangen. — Durchgreifender ist die Uebereinstimmung der oben entworfenen Ansicht mit Hegels Lehre vom Bösen, aus welcher auch einige Züge jenes Entwurfes entlehnt sind; doch erhalten die Grundgedanken auch hier eine ganz eigenthümliche Modifikation durch den Zusammenhang des Systems, in welchem sie stehen. Aber in mannichfaltigen Formen der Darstellung und Graden der Entwickelung findet sich die oben skizzirte Betrachtungsweise des Bösen in den höhern Bildungssphären unserer Zeit, wo man sich vorzugsweise am Besitze einer tiefern und geistvollern Lebensanschauung erfreut, bei denen, welche in der That zu tief sind, um sich mit der gewöhnlichen Sinnlichkeitstheorie abfinden zu lassen, aber nicht tief genug oder zu vornehm, um ohne alle Prätentionen in den stillen, unverbrüchlichen Ernst der christlichen Lehre vom Bösen einzugehen.

Um uns hier nicht in weitläuftige Erörterungen zu verwikkeln, verzichten wir in der weitern Beleuchtung dieser Erklärungsart des Bösen auf die Berücksichtigung der besondern Bestimmungen, welche dieselbe im Zusammenhange der einen oder andern philosophischen Ansicht empfängt, und halten uns nur an die oben von uns entworfenen Grundzüge. Denn daß wir ein Zerrbild gezeichnet hätten, um wohlfeilen Kaufs einen scheinbaren Sieg erringen zu können, wird uns kein Kundiger vorwerfen.

Die große Bedeutung der Frage, mit welcher wir es hier zu thun haben, ist unverkennbar. Haftet die Sünde wesentlich und unzertrennlich an der ihrer selbst bewußten Individualität? Ist sie nothwendiges Moment ihrer Entwickelung und Offenbarung? Oder ist die individuelle Bestimmtheit, die kräftige Erre-

„Philosophie und Religion" mannichfach hätte berichtigen können, mit im Spiele.

gung und Bewegung des menschlichen Lebens mit vollkommner Sündlosigkeit vereinbar? — Daß durch diese Möglichkeit die Wahrheit des Schuldbewußtseins und also auch die andern großen Wahrheiten der Religion, die wieder von dieser abhangen, bedingt sind, leuchtet nach unsrer frühern Untersuchung des Schuldbegriffes von selbst ein. Beruht das Böse auf einer allgemeinen Nothwendigkeit der Weltentwickelung, so ist der sündige Mensch nur das Organ, durch welches sich diese unwiderstehliche Nothwendigkeit vollzieht; sein Sündigsein ist nicht in ihm selbst gegründet, und die reale Bedeutung der Schuld ist vernichtet. Nicht minder hängt an jener Alternative die Entscheidung, ob in dem irdischen Leben Christi mit vollkommner Heiligkeit auch wahre menschliche Individualität — was der Doketismus verneint — und mit wahrer Individualität auch vollkommne Heiligkeit zusammen gewesen — was eine extreme ebionitische Ansicht verneint —; endlich, ob die christliche Lehre von einem Reiche der Herrlichkeit und von einem heiligen und seligen Leben der Erlöseten in der Gemeinschaft Gottes mehr ist als ein Traum, ein aus der Ferne gesehen reizendes, aber bei näherer Ansicht in unvereinbare Bestandtheile auseinanderfallendes Bild *). Was besonders dieß Letzte betrifft, so haben geistreiche Zeitgenossen unumwunden bekannt, daß ihnen die Vorstellung eines ewigen Lebens, aus welchem mit der Sünde alle Leidenschaft, aller Zwiespalt der Interessen, aller Kampf mit Hemmungen, aller Gegensatz von Liebe und Haß verschwunden, welches ganz durchdrungen und erfüllt sein soll von der Liebe Gottes und Aller unter einander, den tödtenden Eindruck der Oede und Leere, der unerträglichsten Langeweile mache. Hiermit haben sie nur das offen ausgesprochen,

---

*) Man kann die Disjunktion in Beziehung auf den Begriff eines vollkommen heiligen und seligen Lebens auch einfach so fassen, ob nicht die Heiligkeit und Seligkeit das Leben und das Leben die Heiligkeit und Seligkeit ausschließe.

was Unzählige, mehr oder minder ausgebildet, in sich tragen. Sie fürchten mit der Sünde sich selbst und Alles zu verlieren und in den Abgrund eines indifferenten, gestaltlosen Seins oder vielmehr Nichtseins zu versinken. Fordern sie dabei dennoch von sich und Andern ein Streben nach wirklicher Ueberwindung und Unterdrückung des Bösen, so liegt darin freilich die widersinnige Zumuthung, ohne Unterlaß an der Vernichtung des eignen Daseins zu arbeiten. —

Wir leugnen nicht, daß es ein würdiges Interesse ist, von welchem die oben dargelegte Theorie des Bösen in dieser Beziehung ausgeht. Sie will auf keiner Stufe des menschlichen Daseins das Moment der geistigen Lebendigkeit, Bewegung, Thätigkeit missen. Aber bedarf dazu das Gute wirklich einer Gemeinschaft mit dem Bösen? Muß der Mensch in träges Nichtsthun und geistigen Schlaf versinken, wenn das Gute allein in ihm herrschte, frei selbst von aller Reizung durch seinen Gegensatz? Die Frage ist schon beantwortet, wenn wir nur eben anerkennen, daß die Lebendigkeit und energische Thätigkeit selbst ein wesentliches Moment des wirklich Guten, der wahren Sittlichkeit ist; und wäre sie das nicht, warum sollte das Gute zu seiner Verwirklichung ihrer nicht entbehren können? Käme nun dem Guten diese Lebendigkeit und Energie nur durch irgend welche Gemeinschaft mit dem Bösen, so wäre das Gute in seinem Gegensatz gegen das Böse gar nicht mehr das Gute, sondern eben so sehr das Böse, und das Böse nicht mehr das Böse, sondern eben so sehr das Gute; das gegenseitige Verhältniß Beider würde ein ganz relatives, und das Höchste, das allein schlechthin Geltende wäre am Ende das Gute in seiner Konkretion mit dem Bösen, mit andern Worten, der dialektische Fluß, der den bestimmten Gehalt beider Begriffe wegschwemmt. Aber zum Glück ist es eben nur ein schwacher und matter Begriff vom Guten, der in ihm bloß das Schwache und Matte sieht, das Kräftige

und Lebendige dagegen dem Bösen zueignet. Was wäre das auch für eine Sittlichkeit, die erst einiger Vermischung mit den zusammenhaltenden Elementen des Bösen bedürfte, um nicht in das Unbestimmte und Leere zu zerfließen? Was wäre das für eine Liebe, die erst mit dem Hasse (nur von dem Hasse gegen die Person kann hier die Rede sein) sich verbinden müßte, um sich als lebendige Bewegkraft zu offenbaren? Jenes Versinken in Trägheit, vor dem das Gute durch das Böse geschützt werden soll, ist doch auch wahrlich nichts Gutes, sondern selbst ein Böses; darum sehen wir hier, wenn wir alles Andre zugeben, wohl, daß ein Böses durch das andere bekämpft und verdrängt wird (die Trägheit etwa durch die Leidenschaft), aber nicht, daß das Gute des Bösen irgendwie benöthigt wäre zu seiner Selbstverwirklichung*). — Es wäre eben nur das andre Extrem zu dem im zweiten Kapitel dieses Buches bekämpften Irrthum, zu der Ableitung des Bösen aus der sinnlichen Trägheit der menschlichen Natur, wenn wir die forttreibende, alles zeitliche Dasein verändernde, also beziehungsweise verneinende Gewalt nur auf die Seite des Bösen, das Princip des Beharrens im Sein dagegen nur auf die Seite des Guten bringen wollten. Sondern wie es einen Bewegungs- und Veränderungstrieb in der Ge-

*) Neander bemerkt treffend zu der Polemik des Hermogenes und Tertullian gegen die Stoische Meinung, das Böse sei nothwendig gewesen ad illuminationem bonorum ex contrariis intelligendorum, daß durch diese Vorstellungsweise der Idee des Guten ihre Selbstständigkeit und somit ihr Wesen genommen und zugleich das Böse geleugnet werde, Geist des Tertullianus S. 429. Eben so hatte Daub im Judas Ischarioth noch die richtige Einsicht, „daß die Idee des absolut Guten, mit ihr die Ehrfurcht vor Gott und das Gewissen dem Menschen verbieten die Wahrheit als durch die Lüge, die Liebe als durch den Haß, das Wesen als durch das Unwesen bedingt zu betrachten, wie wenn Menschheit und Natur, die durch das in ihnen Widernatürliche nur beschränkt und verkümmert sind, ohne dasselbe nichts sein könnten und erst mittelst desselben die rechte und ächte Menschheit und Natur wären" — Th. 2, S. 377.

schichte giebt, welcher das Sein in seiner bestimmten Wesenheit bejaht und es nur seiner wahrhaften Idee angemessener zu machen strebt, welcher mithin eine Gewalt des Guten in der Geschichte ist, so giebt es ein Streben das Bestehende unbedingt festzuhalten, welches als Hemmung der gesunden Entwickelung, beruhend auf der bloßen vis inertiae, eben so gut vom Argen ist, wie jene wüste Lust am Verändern und Auflösen, die nur die Folge eines allgemeinen Widerwillens gegen alles Feste, gegen die Ordnung als Schranke der Willkür ist. Soll nun der Nutzen und die Nothwendigkeit des Bösen daraus dargethan werden, daß es das Einschlummern der Geschichte in jener einseitig konservativen Richtung verhindert, so wird mithin durch einen Cirkel im Beweise dasjenige als schon vorhanden vorausgesetzt, dessen Dasein jene Theorie ja eben mit der Weltordnung in Einklang bringen will. —

Es ist eine zwiefache Wahrheit, deren Erkenntniß das Falsche und Verkehrte in dieser Theorie des Bösen von dem Wahren und Tiefen, woran es sich anschließt und worauf es sich stützt, auszuscheiden vermag.

Das Erste ist dieß, daß das sittliche Leben des Geistes in sich selbst und nach ursprünglicher göttlicher Ordnung, ohne dazu des Bösen zu bedürfen, ein vermitteltes, und zwar ein durch den Gegensatz vermitteltes ist. — Es ist eine ganz richtige Bestimmung, daß alles endliche Leben, in der Natur wie in der Sphäre des Geistes, von Anfang an die Keime der mannichfaltigsten Gegensätze in sich trägt und in immer neuer Entfaltung und Vermittelung von Gegensätzen fortschreitet. Es ist nicht minder wahr, daß grade in dieser Spannung der Gegensätze, die ihre Vermittelung suchen, für dieses irdische Dasein die lebendigste Erregung und der mächtigste Trieb zur fortschreitenden Entwickelung liegt. Mit jeder neuen Stufe werden Gegensätze, deren Momente einander auf den vorhergehenden Stufen noch äußerlich waren, in die innere Lebenseinheit aufgenommen und

in sich vermittelt. So wirkt selbst in dem Stein ein Princip der Bewegung, aber nur in Einer bestimmten Richtung, die Schwere, welche er, sonst ganz passiv, jeder ableitenden Einwirkung von außen bald als hemmende, bald als Hemmungen durchbrechende Potenz entgegensetzt; während in der Pflanze die Schwere der Stoffe zwar nicht vernichtet, doch von der organischen Bildungskraft ganz bewältigt und durchdrungen und so mit ihrem Gegensatze lebendig vermittelt ist. So verhält sich die Pflanze zur Außenwelt zwar nicht mehr passiv wie der Stein, aber noch ganz receptiv; die von außen auf sie wirkenden Potenzen dienen ihr zu Erregungsmitteln für ihren organischen Entwickelungsproceß, in welchem sie sich die ihr dargebotenen Stoffe assimilirt; während im thierischen Leben Receptivität und Spontaneität innerlich vereinigt sind in demselben Individuum. So faßt der Mensch, nach der Naturseite seines Wesens Gipfelpunkt und Schlußstein der Natur, alle die Gegensätze, durch welche die niedern Stufen und Gattungen sich sondern, in sich zusammen zu konkreter Einheit, und stellt sie so in seinem natürlichen Dasein wie im Auszuge dar. Aber nicht bloß insofern er Naturwesen ist, sondern auch insofern er als Geist sich von der Natur der Art nach unterscheidet, haftet an seiner individuellen Existenz immer noch diese Gegensätzlichkeit, nicht bloß nach innen, wo sie dann unmittelbar schon einer höhern Einheit untergeordnet ist, sondern auch nach außen, so daß das andre Moment des Gegensatzes außer dem Individuum ist. Das ist die wesentliche Beschränkung alles endlichen und zeitlich sich entwickelnden Daseins, und eben darum kann es als individuelles einer gewissen Einseitigkeit, das Wort im eigentlichen, etymologischen Sinne genommen, sich niemals entziehen. Diese unüberwindliche Einseitigkeit alles individuellen endlichen Lebens, auch des höchsten — für unsre Erfahrung des menschlichen als der Sphäre selbstbewußter Individualität —, macht sich schon darin geltend, daß es Theil

hat an dem Gegensatze des Geschlechts, der ja nicht bloß ein physischer ist, sondern eben so entschieden durch das geistige Gebiet durchgreift. Ganz im Allgemeinen aber gehört es wesentlich zum Begriffe geistiger Eigenthümlichkeit, daß aus dem unendlich mannichfaltigen Gewebe des geistig menschlichen Lebens einzelne Punkte hervortreten, welche auf unzählige Fäden und Verschlingungen eine anziehende, centralisirende Macht ausüben. Diesen Centralpunkten — bestimmten geistigen Richtungen, Talenten, Interessen — stehen aber andere als gleichberechtigt gegenüber. Und so ist alle menschliche Eigenthümlichkeit, auch die reichste, wiewohl in sich selbst ein unerschöpflich lebendiges Ganzes, hervorströmend aus einem immerdar springenden Quell, und keineswegs bloß durch Verneinung und Beschränkung aus einem Allgemeinbegriff der menschlichen Natur abzuleiten, doch immer nur ein einzelner Ausschnitt aus dem großen Ganzen, in welchem die Idee der Menschheit sich verwirklicht; und sie wird es auch dann bleiben, wenn sie, am Ziele ihrer Entwickelung, ihrer individuellen Idee vollkommen entspricht.

Aber diese Gegensätzlichkeit ist eben nur vorhanden, insofern nach göttlicher Ordnung die entgegengesetzten Momente bestimmt sind, nicht in wechselseitiger Ausschließung sich von einander zu trennen, sondern sich gegenseitig zu fordern und zu suchen, in ungestörter Harmonie sich zu vereinigen und kräftig in einander zu greifen; und eben damit eine solche Harmonie sei, muß ein Mannichfaltiges sein, dessen Momente einander beziehungsweise entgegengesetzt sind und grade dadurch wie die ungleichnamigen Pole des Magneten gegen einander gezogen werden. Es ist darin der Beruf des Menschen ausgesprochen, nicht in starrer Verschlossenheit, nicht als sich selbst genügender Anachoret, sondern in der Gemeinschaft zu leben, sich ihr in Demuth hinzugeben, ein lebendiges Glied im Ganzen zu sein und so zugleich sich selbst und Andere zu ergänzen — sein Beruf zur Liebe, welche, wie der

Apostel im zwölften, dreizehnten und vierzehnten Kapitel des ersten Briefes an die Korinthier lehrt, die wahre Vermittelung der Gegensätze alles eigenthümlichen Daseins, die reale Ueberwindung der darin gesetzten Schranken ist. Indem nun diese Gegensätze von dem schaffenden Willen Gottes nur in Beziehung auf die lebendige Einheit, zu der sie sich wechselseitig ergänzen sollen, geordnet sind, ist allerdings zu sagen, daß sie an sich Eins sind und eben nur Eins werden können, insofern sie es an sich schon sind, nämlich im göttlichen Denken. — Dasselbe gilt von der innern Vermittelung der Gegensätze im eignen Leben des Individuums, wie sie durch den Fortschritt der geistigen Entwickelung sich immerfort vollzieht. Nur eine zwiefach atomistische Betrachtung, welche sowohl den einzelnen Moment in der Entwickelung isolirt, als auch den einzelnen Menschen aus seinem Verhältniß zur Gattung herausreißt, um ihn in seinem Fürsichsein als absolute Totalität aufzufassen, kann in dieser ursprünglichen und wesentlichen Dualität alles Endlichen unauflösliche Schwierigkeiten, eine wirkliche Störung finden.

Aber von dieser normalen, göttlich geordneten Antithesis ist die des Guten und des Bösen streng zu unterscheiden. Es ist sehr begreiflich, daß in der unerschöpflichen Mannichfaltigkeit natürlicher Gegensätze sich auch solche finden, welche, von einer oder der andern Seite betrachtet, eine bestimmte Analogie mit dem Gegensatz des Guten und des Bösen offenbaren, z. B. die Gegensätze von Expansions- und Kontraktionskraft, von Licht und Schwere, von Wärme und Kälte; und wen sollte es Wunder nehmen, daß diejenigen, welche sich einmal gewöhnt haben den Geist lediglich als potenzirte Natur zu betrachten, nun sofort den sittlichen Gegensatz mit einem unter jenen Naturgegensätzen oder auch mit ihnen allen identificiren? Aber jene Voraussetzung haben wir schon früher als einen Grundirrthum erkannt,

und eine Analogie ist keine Identität. — Das Gute in seiner vollen Wirklichkeit — das sittlich Gute, von dem wir hier überall nur reden — ist schon seinem Wesen nach im Menschen ein **vermitteltes**, weil es nicht ein natürliches, von Anfang schlechthin gegebenes ist, auch nicht ein mit Einem Schlage zu erzeugendes, sondern weil es nur werden kann als **Resultat einer freien Entwickelung**, welche die Aufgabe hat mannichfache Richtungen des Lebens, die unter einander in relativem Gegensatz stehen, zu einer kräftigen und unzerstörbaren Harmonie zu vereinigen. In solcher Weise einander entgegengesetzt sind die Richtungen auf das Beharren im Sein und auf das lebendige Werden, auf Ruhe und Thätigkeit, auf das Individuelle und Allgemeine, auf Vertiefung und Umfassung, Stärke und Milde, Selbstständigkeit und Anschließung. Einfach ist der schöpferische Anfang des wahren sittlichen Lebens, der Akt des Willens, durch welchen der Mensch sich Gott hingiebt zum Eigenthum. Aber er ist dieser Anfang nur dadurch, daß er nicht (quietistisch) in sich selbst beruht, sondern sich fortbewegt zu der unerschöpflichen Mannichfaltigkeit des menschlichen Lebens, um alle Elemente desselben mit seiner göttlichen Kraft zu gestalten und zu verklären. Auch wird nach frühern Auseinandersetzungen Niemand das, was wir als Princip des sittlich Guten erkannt haben, die Liebe zu Gott, so mißverstehen können, als stehe es in jener Reihe von Gegensätzen nur **auf der einen Seite**, die andre verneinend. Wäre es so, dann würde entweder die Aufgabe der Sittlichkeit in der That die sein, diese andre Seite schlechterdings zu vernichten, oder jene Liebe selbst hätte nur eine relative Bedeutung und Berechtigung — Beides gleich widersinnig. Vielmehr umfaßt die Liebe zu Gott wesentlich beide Seiten, gestattet nicht, daß sie sich von einander sondern und sich wechselseitig ausschließen, und bildet so aus ihrem Ineinanderwirken die vollendete Gestalt des sittlichen Lebens hervor. Eine Gottes- und Menschenliebe, die die männ-

liche Thatkraft und Entschiedenheit lähmte, die nothwendig dem ganzen Leben einen so zu sagen weiblichen Charakter mittheilte — wie sich eine beschränkte Auffassung des Christenthums dieß oft gedacht hat —, wäre die ächte nicht. — Dieß also ist die wahrhafte und schlechthin genügende Weise, wie das Gute im Gebiet des menschlichen Lebens sich vermittelt.

Wir leugnen aber nicht, daß auch das Böse in gewisser Weise eine Vermittelung für das Gute ist. Wie dieß in objektivem Sinne gilt — insofern dem Menschen das Thun des Bösen möglich sein muß, damit er das Gute sich wahrhaft aneignen könne —, wird später zu untersuchen sein. Aber auch in subjektivem Sinne, in Beziehung auf das Bewußtsein des Guten im Subjekt, hat es seine Wahrheit. Ist das Böse einmal wirklich geworden in der Welt, so soll es auch erkannt werden von den persönlichen Weltwesen und dient dann in dieser Erkenntniß durch den Gegensatz wider Willen dazu, das Gute zu einem vertieften Bewußtsein seiner selbst zu erheben *). Und hier sehen wir allerdings in dem Lebensgebiet, welches in dieser Beziehung allein unsrer Beobachtung vorliegt, denjenigen zu einem kräftigern Bewußtsein des Guten gelangen, welcher nach einer tiefern Erfahrung von dem Wesen und der Macht des Bösen in seinem eignen Leben sich wahrhaft zum Guten gewandt hat, als den, dessen Bewußtsein nur leicht und oberflächlich von dem Bösen berührt worden ist. Aber wie gelangt denn der, welcher die Macht des Bösen an sich selbst erfahren hat, wahrhaft zum Gu-

*) Dieß spricht schon Plato aus de legg. lib. VII. (P. III, vol. III, p. 57. der Bekkerschen Ausgabe): *ἄνευ γελοίων τὰ σπουδαῖα καὶ πάντων τῶν ἐναντίων τὰ ἐναντία μαθεῖν μὲν οὐ δυνατὸν, εἰ μέλλει τις φρόνιμος ἔσεσθαι*, fügt aber wohlweislich hinzu: *ποιεῖν δὲ οὐκ ἂν δυνατὸν ἀμφότερα, εἴ τις αὖ μέλλει καὶ σμικρὸν ἀρετῆς μεθέξειν, ἀλλὰ αὐτῶν ἕνεκα τούτων καὶ μανθάνειν αὐτὰ δεῖ, τοῦ μή ποτε δι' ἄγνοιαν δρᾶν ἢ λέγειν ὅσα γελοῖα μηδὲν δέον κ. τ. λ.*

ten? Nimmermehr durch seine eigene Kraft, sondern nur durch die erlösende Gnade Gottes; diese ist es, welche allein die Selbstvermittelung des Guten durch das Böse, die der sündigende Mensch in frevelnder Eigenmächtigkeit beginnt, wirklich zu Stande bringt, Röm. 5, 20. Was aber die göttliche Gnade aus dem Bösen, wenn es einmal vorhanden ist, zu machen, und wie sie aus dem Willkürlichen und Verkehrten durch die Art, wie sie dasselbe überwindet, doch noch in irgend einer Beziehung Heil zu bereiten weiß, das darf natürlich nicht gebraucht werden, um darauf eine Nothwendigkeit des Bösen zu gründen*). Mag die christliche Poesie den Ausdruck gewagt haben:

> O certe necessarium Adae peccatum, quod Christi morte deletum est!
>
> O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem!**)

die strenge Besonnenheit der Wissenschaft kann sich ihn nimmermehr aneignen. Das Böse ist eben, wenn es mit dem Gebrauch dieser Bestimmungen genau genommen wird, nicht der Gegensatz, sondern der reale Widerstreit gegen das Gute.

---

*) Diese Verwechselung würde dem Oxymoron des Bernhard von Clairvaux: ordinatissimum est minus ordinate interdum fieri aliquid, epist. 276. ad Eugen. P., vorzuwerfen sein, wenn das kühne Wort nicht in dem ganzen Zusammenhange der Denkweise Bernhards seine Berichtigung fände. Man könnte dazu den bekannten Kanon der Grammatik anführen: exceptio firmat regulam — der freilich auch nur in subjektivem Sinne gilt.

**) Das Missale Romanum hat diese Worte in der Liturgie der Ostervigilie, in einem schönen Gesang zur Kerzenweihe, den die kirchliche Ueberlieferung dem Augustinus zuschreibt. Doch fehlen diese Worte in Gregor's liber Sacramentorum, in der alten Römischen Liturgie bei Muratori und in andern alten Recensionen des Missale. Vgl. Daniel, Thesaurus hymnologicus tom. II, p. 312—314. — Aehnliches hat sich öfters in der geistlichen Dichtung aus älterer und neuerer Zeit, aus neuerer besonders in den Liedern der evangelischen Brüdergemeinde, vernehmen lassen.

Seinen ihm zunächst äußerlichen Gegensatz, an welchem das Wesen des Guten sich im Bewußtsein klar und scharf abspiegeln soll, hat es dagegen als das Sittliche nach dem Obigen an dem bloß Natürlichen, das was seinem Wesen nach freie Liebe ist, an der bewußtlosen Nothwendigkeit der Naturgewalten. Wirkliche Gegensätze fordern sich wechselseitig; kein Moment ist für sich das Ganze, sondern jedes bedarf des Andern zu seiner Ergänzung; darum steht über Beiden eine höhere Einheit, und verkehrt ist es, wenn Eins das Andre schlechthin von sich ausschließen will. Diese Bestimmungen auf das Verhältniß des Guten zum Bösen übertragen zu wollen könnte nur der tiefsten Verblendung über das Wesen Beider einfallen. Vielmehr wie das Böse ohne Unterlaß strebt das Gute zu zerstören, so führt das Gute einen steten Vernichtungskrieg gegen das Böse; ja es würde, wollte es sich durch das Böse ergänzen, sofort aufhören das Gute zu sein und selbst böse werden. —

In jener Selbstvermittelung des Guten durch innere Gegensätze — wir können sie zum Unterschiede von der andern Vermittelung, welche die heiligen Schranken der göttlichen Ordnung willkürlich überschreitet, die immanente nennen — ist es auch gegründet, daß der wahre Begriff der Tugend keinesweges jenes apathische nil admirari, jene unbewegte Affektlosigkeit fordert, wie sie der negativen Moral nicht bloß der Stoiker, sondern auch vieler neuern Philosophen und Theologen als Ideal vorgeschwebt hat. Vielmehr trägt die wahre Sittlichkeit, in ihrem Werden wie in ihrer Vollendung, eine Fülle der kräftigsten Erregungen in sich. Namentlich ruht jeder wahrhaft großartige Charakter auf der Unterlage mächtiger Affekte, und nie ist etwas Großes und Unsterbliches in Kunst und Wissenschaft, in Staat und Kirche geschaffen worden ohne Begeisterung. Christus selbst, der vollkommen Heilige, redet, handelt nichts weniger als affektlos; er ist gleich gewaltig in dem Ausdruck seiner Liebe und seines

Zornes, welcher selbst nur eine andere Art der Liebe sich zu offenbaren ist *).

Durch die Einsicht in diese immanente Selbstvermittelung des Guten ist nun auch die Hoffnung auf ein ewiges und seliges Leben der Erlöseten im vollendeten Reiche Gottes gerechtfertigt. Wem die Sünde nothwendig mit der selbstbewußten Individualität gegeben ist, für den kann allerdings der christliche Glaube an ein ewiges Leben im Reiche Gottes keinen andern

*) Nur dagegen müssen wir uns verwahren, wenn Schelling in seiner berühmten Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur so wie in der Abhandlung von der Freiheit und Hegel in der Encyklopädie im Wesentlichen dasselbe, was hier von Affekt und Begeisterung gesagt ist, von der Leidenschaft behaupten. In den gewöhnlichen Gestalten der Leidenschaft verhält der Geist, hier zunächst als Wille, sich leidend und unfrei gegen ein Niederes, als er selbst ist, gegen eine ihm fremde Macht, die wie eine dunkle Naturgewalt auf ihn wirkt; und diese leidentliche Hingebung an irgend ein Objekt des Triebes, dieses Aufgehen des ganzen Daseins in einer selbstischen Neigung oder Abneigung ist immer, wie reizend auch in einzelnen seiner Richtungen von der neuern Poesie ausgeschmückt, ein des Geistes unwürdiges Verhältniß, ein Zustand der Knechtschaft. Aber auch da, wo die Neigung keine selbstische, wo ihr Gegenstand selbst ein *geistiger ist, hat* doch der Zustand der Leidenschaft, indem er den Menschen in ausschließende Abhängigkeit von diesem bestimmten Objekt versetzt, eine trübe Verengung des Gesichtskreises, eine Verdumpfung des allgemeinen geistigen Lebens in seinem Gefolge. Die ächte Begeisterung dagegen — und nur die ist die ächte, welche auf den würdigen Gegenstand gerichtet ist — ist selbst eine höhere Freiheit des Geistes, ein tieferes Sichbesinnen desselben auf sich selbst, auf sein wahres Wesen. Darum wird auch kein besonnener Sprachgebrauch von einer Leidenschaft für Gott reden, weil das Verhältniß zu ihm kein ausschließendes ist, sondern das allumfassende, Alles bestätigende und heiligende, das den Geist schlechthin befreiende. — Wenn indessen Schelling selbst in jener Rede seine Ansicht näher so bezeichnet, die Tugend bestehe nicht in der Abwesenheit der Leidenschaften, sondern in der Gewalt des Geistes über sie, so können wir damit nur einverstanden sein, möchten aber Leidenschaften, über die der Geist Gewalt hat, nicht mehr Leidenschaften nennen. — Eine anziehende Parallele liefern hier die von Ritter, Geschichte der christl. Philosophie B. 2, S. 543. zusammengestellten Aeußerungen des Maximus Confessor über das sittliche Recht und Unrecht der *κινήσεις ψυχῆς*.

Werth haben als den eines Symbols für die sogenannte Rückkehr der Individuen in Gott, d. h. für die Vernichtung ihres Selbsts, ihrer persönlichen Existenz, womit allein nach dieser Ansicht die verzehrende Qual des innern Zwiespaltes zu beendigen ist. Soll schon in der persönlichen Individualität des Geschöpfes als solcher ein Keim und Anfang der Sünde liegen, oder soll, nach einer andern Form dieser Ansicht, die Individualität selbst nur die Folge eines ursprünglichen Abfalls von Gott sein: so giebt es freilich keine andre Erlösung für das unseligste aller Geschöpfe, den Menschen, als daß er an dem Widerspruch, den er in sich trägt, zu Grunde geht, d. h. nach diesem euphemistischen Sprachgebrauch, in Gott zurückkehrt. Nicht minder verliert für einen Optimismus, der, *nur an die gegenwärtige Gestalt der Welt sich haltend*, die Sünde mit der vorausgesetzten Vollkommenheit derselben im schönsten Einklang findet, die Idee eines Reiches der Herrlichkeit allen Halt und alle Bedeutung; ja er müßte die Hoffnung darauf und die Sehnsucht nach seiner Offenbarung, streng genommen, für unfromm, gotteslästerlich erklären. Die christliche Kirche, durch das göttliche Wort und den in ihr lebenden Geist Gottes gegen dergleichen Verirrungen einer einseitigen Spekulation geschützt, ruht ganz auf dem Glauben an eine jenseitige Vollendung des hier beginnenden Reiches Gottes, und indem sie die Sünde keinesweges als wesentliche Bedingung, sondern durchaus als Störung der sittlichen Entwickelung betrachtet, lebt sie der Zuversicht, daß erst nach ihrer Aufhebung im Reiche der Herrlichkeit die wahre, harmonische Bewegung des menschlichen Daseins eintreten wird. —

Das *Andere*, was wir der von uns bekämpften Ansicht entgegenzustellen haben, ist dieß, daß die Sünde nichts Vereinzeltes, nichts bloß Aeußerliches ist, welches nur insofern für uns existirte, als es in einer einzelnen That hervortritt, sondern, wie uns schon die Untersuchungen des ersten Buches gelehrt haben,

ein wirkendes, seinen hemmenden und verkehrenden Einfluß durch das ganze menschliche Dasein verbreitendes Princip. In dieser positiven Erkenntniß findet der negative Satz, daß das geistig individuelle Leben zu seiner Erregung und Entwickelung der Sünde nicht bedarf, seine Ergänzung und in beiden Seiten zusammen die oben dargestellte Erklärung des Bösen ihre Berichtigung.

Vom Willen als dem Urgrunde aller persönlichen Wesen ausgehend, greift die Sünde tief in die menschliche Entwickelung ein, verflicht sich wie ein wucherndes Schlingkraut in alle Richtungen und Verzweigungen derselben, überall hemmend, störend, verwirrend. Kein Gebiet zeigt uns mehr die wahre Ordnung derselben in ungetrübter Gestalt; wie am Willen die Sünde, so haftet am Denken der Irrthum, an der Phantasie die Häßlichkeit, am Gefühl die Unseligkeit und am leiblichen Leben der Schmerz und die Krankheit. Ja vermöge des innigen dynamischen Zusammenhanges zwischen der Natur und dem Menschen ist von seiner Sünde auch in ihr Gebiet eine entzweiende, zerrüttende Wirkung ausgegangen. Wie die sinnliche Natur im Menschen selbst sich mannichfach sträubt Organ des Geistes zu sein und erst durch Kampf und Zucht gebändigt werden muß, so versagt ihm auch die äußere Natur die Hörigkeit, zu der sie ursprünglich bestimmt ist, Genes. 1, 26. 28. Das willig dienende Verhältniß derselben zum Menschen ist zwar keinesweges ganz zerstört, sondern in den mannichfaltigsten Spuren noch vorhanden; aber diese Spuren sind ein in tausend Stücke zerrissenes Kleid; mit ihnen sind auf's Räthselhafteste vermischt unzählige Aeußerungen des heftigsten Widerstrebens, der wildesten Empörung; ja an die Stelle jenes Verhältnisses ist oft das grade entgegengesetzte der Herrschaft der Natur über den Menschen getreten. Nicht bloß wo sie von Eise starrt, sondern auch wo unter dem glühenden Himmel Thier- und Pflanzenwelt in reicher Ueppigkeit und Schönheit sich entfalten,

strebt die Natur nicht vergeblich den Menschen unter ihr Joch zu zwingen; und auch da, wo sie seine Macht anerkennen muß, übt sie doch immer auf's neue an seinen mühsamen Werken wie zum Spiele ihre furchtbare Gewalt, und raubt oft Tausenden zugleich in einem Augenblick Besitz und Leben. Aber nicht minder als in ihrem unmittelbaren Verhältniß zum Menschen ist die Natur in den Tiefen ihres eignen Lebens erschüttert und in einen Zwiespalt mit sich selbst verwickelt, den die ewige Regel der göttlichen Ordnung zwar überall bewältigt und beherrscht, aber nicht vernichtet. Wie in der Sphäre des Geistes das Maß, die sichere Selbstbegrenzung verloren gegangen, so erscheint uns die Produktivität der Naturkräfte ergriffen von einer wilden, phantastischen Richtung, daß in ihren Erzeugnissen das Wüste, Widrige, Gräßliche mit dem Reinen und Schönen sich mischt. Unzählige Ausartungen, Mißgeburten, unförmliche Mißbildungen aller Art zeugen von einer tiefen Störung der bildenden Naturkräfte, von einem eingedrungenen Princip der Unordnung und Maßlosigkeit, welches besonders der reinen Ausprägung des Gattungstypus in den Einzelwesen entgegenstrebt, in dessen Wirken jedoch überall zugleich die unerschütterliche Macht der allgemeinen Naturgesetze, des Willens Gottes in der Natur, sich bethätigt. Aber das Grauenhafteste in diesem Gebiet ist, daß mannichfache Abbilder der menschlichen Sünde uns im thierischen Leben unverkennbar entgegentreten, mit der Gewalt des Instinktes ihm eingepflanzt, und zum Theil schon in den widrigen und entsetzlichen Physiognomien der Bestien sich ausprägend. Selbst die Gestaltungen des Bösen, die uns in der Menschenwelt am schmerzlichsten verletzen, Geiz und Neid, Falschheit und Tücke, wilde Mordlust und eine mit den Qualen ihrer Opfer spielende Grausamkeit, müssen wir in der Natur als feste, beharrende Charaktere einzelner Thiergattungen wiederfinden.

Mit Einem Worte: die ganze gegenwärtige Gestalt unsers Seins, wozu eben unser Verhältniß zur Natur we-

müthes als heiße Sehnsucht mächtig hervorbricht, ringen sie vergeblich sich von der furchtbaren Gewalt sinnlicher Leidenschaften loszumachen. Himmel und Hölle streiten sich um sie, und in ihrem Herzen und Leben finden sich oft die widersprechendsten Gedanken, Neigungen, Thaten in unmittelbarster Nähe zusammen. Weh *ihnen*, wenn sie in vermeinter Genialität sich über die ewigen Normen der Sittlichkeit hinwegsetzen und als starke Geister einen besondern Maßstab für ihr Handeln fordern; aber wer wollte verkennen, daß ihnen eine schwerere Aufgabe geworden ist als den einfacher und schwächer organisirten Individualitäten? Und wenn sie diese Aufgabe nicht lösen, wenn ihr Leben aus der Verstrickung in Zwiespalt und Widerspruch aller Art nicht herauskommt, wer unter uns dürfte den ersten Stein auf sie werfen?

Und ist der Gang der Geschichte unsers Geschlechtes im Großen und Ganzen ein anderer? Nicht in der Weise einer stetigen Entwickelung, die in der Entfaltung der einzelnen Momente die Einheit mit dem Centrum bewahrt, sondern durch den heftigsten Zwiespalt und die wildeste Verwirrung hindurch wird sie zu den ihr gesetzten Zielen geleitet*). *Nicht bloß in* Gegensätzen, sondern in schroffen Einseitigkeiten, die sich wechselseitig hervorrufen, bekämpfen, zurückdrängen, um mit einander dem Kampf neuer excentrischer Richtungen Platz zu machen, schreitet die Geschichte vorwärts. Die Gegenwart erbaut sich gewöhnlich eben so sehr auf den Trümmern als auf den Grundpfeilern der nächsten Vergangenheit. Kein Zeitalter hat ein Bewußtsein, wie viel lebendige, schwellende Keime, von der vorigen Generation gesät, es vernachlässigt und zertritt, um andere mit einseitiger Vorliebe zu pflegen und zu entwickeln; kein Zeitalter ist voll-

*) Wenn der Satan zu Christo von den damaligen Reichen der Welt sagte, ihm sei ihre Macht übergeben, und er gebe sie, wem er wolle, so hat er das natürlich als der Lügner von Anfang gesagt; aber den Schein hatte er auch hier für sich.

kommen gerecht gegen alle seine Vorgänger. Und wollte irgend eine Zeit, um jedes Extrem ganz sicher zu vermeiden, sich in ein allgemeines Billigkeitssystem, in eine Alles ausgleichende Vermittelungstheorie retten, so wäre das doch nur ein neues Extrem, eine charakterlose Gleichsetzung des Schlechten mit dem Guten, des Hohlen und Nichtigen mit dem Kernhaften, des Verderblichen mit dem Heilsamen, die doch auch nichts weniger als Gerechtigkeit wäre.

Zwar geht seit der Erscheinung des Christenthums ein mächtiger, segnender Strom in der Mitte der Weltgeschichte und bewahrt sie nach dem Untergange der alten Welt vor abermaligem Versinken in wüste, chaotische Verwirrung. In ihm ist den historischen Völkern ein starkes Band der Einheit im Zusammenstoßen widerstrebender Elemente, ein unerschöpflicher Quell der Wiedergeburt für die kranken und ersterbenden Zeiten gegeben. Wie einst die Ordnung der Natur unter göttliche Bürgschaft gestellt worden ist durch die Verheißung nach der Sündflut: So lange die Erde stehet, soll nicht aufhören Samen und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht: so leistet für die unzerstörbare Ordnung der Geschichte göttliche Gewähr das Wort des Herrn Matth. 16, 18: Die Pforten der Unterwelt sollen meine Kirche nicht überwältigen*), vergl. Matth. 24, 35. 28, 20. und besonders Matth. 13, 33. An letzterer Stelle wird es ausdrücklich als die Bestimmung des Christenthums bezeichnet, als ein göttliches Ferment die Masse des menschlichen Lebens allmälig ganz zu durchsäuern. Aber so lange dieser Durchdringungsproceß selbst in dem geschichtlichen Gebiet des Christenthums noch so weit entfernt ist von seinem Ziele als bisher, so lange kann jene Ordnung sich immer nur noch in der Unordnung be-

*) Ein Gedanke, den die Anthropologie von Steffens B. 1, S. 350 f. ausspricht und durch tiefe Blicke in die ordnenden Principien der Natur und der Geschichte erläutert.

haupten, so lange bewegt sich auch hier die Geschichte in starken Oscillationen fort. Kräftige Gegenwirkungen gegen eine einseitige Richtung entgehen nur sehr schwer der Gefahr, selbst wieder in eine andre Einseitigkeit umzuschlagen, und aus den Heilmitteln für die Krankheit entwickelt sich gewöhnlich ein neues Gift.

Das Alles aber hat seinen Grund in der Sünde, welche den Gang der menschlichen Entwickelung bis in seine innerste Tiefe erschüttert und in schwankende Bewegung versetzt hat. Auf dieser Erschütterung beruht es, daß sogar geschichtliche Erscheinungen, die in letzter Beziehung selbst aus der Sünde *stammen*, als beschränkende Gegenwirkungen gegen andre Richtungen der Sünde heilsam werden können. So ist allerdings der Krieg, wie die oben dargestellte Ansicht behauptete, häufig eine wahre Wohlthat für das Leben der Völker. Aber aus welchem Grunde? Sie können allzulange Ruhe nicht ertragen, weil sie in den Individuen den Hang entwickelt, in kleinlicher Selbstsucht und spießbürgerlicher Gesinnung zu verkümmern und zu vertrocknen, weil sie ihre Abhängigkeit vom irdischen Besitz durch den Wahn der Unerschütterlichkeit desselben steigert und befestigt. Muß ihnen dann der Krieg den Unbestand alles Irdischen predigen, so bedürfen sie solcher handgreiflichen Predigt doch eben nur, weil die Sünde sie an das Irdische fesselt. Aber wenn der Krieg selbst seinen allgemeinen Ursprung in der Sünde hat*), so ist es freilich vollkommen begreiflich, daß er, das eine Unkraut niedertretend, ein andres, sittliche Verwilderung und Zügellosigkeit, reichlich sät. —

Was nun das Verhältniß der Sünde und ihrer Wirkungen zur Kunst betrifft, namentlich zur Poesie — denn diese ist es ja doch hauptsächlich, auf welche jene Behauptungen sich

*) Seinen allgemeinen Ursprung; denn im einzelnen Falle kann, wie einmal die Verhältnisse der Nationen sich gestaltet haben, allerdings ein Krieg entstehen ohne eine bestimmte Verschuldung, Ungerechtigkeit u. dgl., von der einen oder andern Seite.

beziehen —, so zeigt sich uns hier das Wahre in der Vorstellung, daß bei gänzlicher Ausschließung des innern Zwiespaltes im menschlichen Leben aus ihrem Gebiet ihre Darstellungen alles kräftig individuelle Gepräge einbüßen und einer bleichen, schattenhaften Idealität, einer interesselosen Einfachheit verfallen würden. Allerdings ist grade das ihre schönste und würdigste Aufgabe, in der Verwirrung unsers Daseins die Fäden einer geheimen Ordnung aufzuzeigen. — Zwar dieß können wir nimmermehr zugeben, daß die Möglichkeit einer lebendigen Entwickelung und individuellen Gestaltung der Poesie durch den sittlichen Zwiespalt bedingt sei; denn dieß beruht offenbar auf der irrigen Vorstellung, als entbehre ein durch die Sünde ungestörtes Leben aller Antriebe zur Bewegung, aller Spannung der Gegensätze, als verschwände alle Theilnahme an den rein menschlichen Verhältnissen, an den Leiden und Freuden der Erde in demselben Maße, in welchem das Princip eines göttlichen Lebens seine Herrschaft ausbreite. Wenn ein Gemüth von der irdischen, weltlichen Seite unsers Daseins, von der unendlichen Mannichfaltigkeit ihres Inhalts sich gleichgültig oder schmähend und verdammend abwendet, wenn es von den bedeutendsten Erscheinungen, von den tiefsten Bewegungen in diesem Gebiet unberührt bleibt: so wird das ja, und gewiß mit Recht, keineswegs als eine höhere Stärke und Vollkommenheit der frommen Liebe zu Gott betrachtet, sondern, sofern es nicht vornehmlich auf einer natürlichen Schranke der Eigenthümlichkeit beruht, als eine Verirrung in den schwärmerisch mönchischen Charakter der Frömmigkeit, der das Problem des menschlichen Daseins durch Scheidung und Verneinung lösen will statt durch Vereinung und Durchdringung. Das aber müssen wir gewiß anerkennen, daß die Poesie, nachdem einmal jener Zwiespalt in unserm Dasein hervorgetreten und in alle Gebiete desselben störend, entzweiend, die tiefsten Schmerzen und die schwierigsten Verwickelungen erzeugend, eingedrungen ist, nicht anders kann

als ihn und seine Wirkungen mit aufnehmen in den Kreis ihrer Darstellungen. Es versteht sich dabei von selbst, daß ihre Aufgabe nicht diese sein kann, den Zwiespalt als solchen und um seiner selbst willen, sondern nur die, ihn zugleich mit seiner Versöhnung darzustellen; so wenig wir übrigens behaupten dürfen, daß von der neuern Dichtung dieser Forderung im Sinne des Christenthums, in welchem allein die wahre Versöhnung auch für die Kunst gegeben ist, schon auf durchgreifende Weise Genüge geleistet worden sei.

Eine andere Ansicht von der Bestimmung der Poesie spricht einer unsrer trefflichsten Dichter, Fr. Rückert, in einem sinnreichen Gedicht aus, welches zu sehr hierher gehört, als daß wir uns nicht gestatten sollten wenigstens den Anfang mitzutheilen.

> Wenn du das dicke Buch durchblätterst der Geschichte,
> Du findest wiederholt auf jedem Blatt Berichte
> Von widerwärt'gem Kampf und gräulichem Verrath,
> Und selbst auf dunkelm Grund steht jede lichte That.
> Und auch des Dichters Kunst, die sich die freie nennt,
> Doch knechtisch hinterdrein nur der Geschichte rennt,
> Weiß auch nichts Besseres zu unserem Ergötzen
> Als nächtliches Geschick und blutiges Entsetzen;
> Als sei von Gottes Welt nur dieses vorzuzeigen,
> Was man eh sollt' aus ihr vertilgen durch Verschweigen *).

Es kann uns nicht in den Sinn kommen, eine Poesie, die sich eigensinnig nur in die finstern Abgründe des menschlichen Daseins vertieft, theologisch zu vertreten; aber ein solches Verschweigen und Verhüllen derselben mag dem stillen, in sich zurückgezogenen Sinnen des Brahmanen wohl anstehen; einer tiefern und kräftigern Entfaltung der Poesie könnte es nichts weniger als förderlich sein. Wie sollte es dabei je zu Dichtungen kommen, vor denen uns zu Muthe wird, wie Göthe vor Shakspeares

*) Die Weisheit des Brahmanen B. 1, S. 85.

Dramen, als wenn der Sturm die Blätter der Weltgeschichte aufrollte? „Steht jede lichte That auf dunklem Grund", nun so ist das Wissen um diesen dunkeln Grund mit den innersten Interessen des menschlichen Lebens unauflöslich verflochten, alle andern Räthsel unsers Daseins drängen sich in dieß eine zusammen — wohl mag des Dichters Kunst „ergötzen", aber die Tiefen unsrer eignen Brust vermag sie uns nicht aufzuschließen, wenn sie von dem Zwiespalt des Menschen mit sich selbst schweigen will. Wenn einer der ersten Dichter aller Zeiten das Paradies zum Gegenstande eines reichen, gestaltenvollen Gedichts gemacht hat, so konnte ihm dieß doch nur dadurch gelingen, daß er uns in der Harmonie überall den Zwiespalt als überwundenen im Bewußtsein erhält.

So für unsern gegenwärtigen Standpunkt; für die Vollendeten selbst kann es ein besonderes, von der Wirklichkeit unterschiedenes Gebiet poetischer Darstellung nicht mehr geben, weil ihnen dann die Wirklichkeit selbst höchste Poesie geworden ist, reinste Entfaltung und lebendig harmonische Vereinigung der Eigenthümlichkeiten in ihren nun vollkommen verwirklichten Urgestalten, wie sie von Ewigkeit im göttlichen Denken enthalten sind. Denn an dem Wesen des Eigenthümlichen haftet so wenig die Sünde, daß vielmehr, wie Steffens besonders in den Karikaturen des Heiligsten trefflich entwickelt, die Sünde grade das ist, was die Eigenthümlichkeit trübt und entstellt, was die Offenbarung ihrer Urgestalt im irdischen Leben hemmt. Die Heiligung, welche ihrem innersten Wesen nach die Liebe ist, zerstört nicht das Eigenthümliche, sondern bestätigt und verklärt es, und Niemand braucht sich zu fürchten, daß er sofort seine Eigenthümlichkeit einbüßen würde, wenn die Sünde keinen Theil mehr an ihm hätte. —

Gedrängt von den tausendfachen Erscheinungen im menschlichen Leben, in denen eine so furchtbare Gewalt der Sünde

über dasselbe sich offenbart, daß Niemandem mehr einfallen kann. sie in solchen Zuständen für ein bloßes Reizmittel zur kräftigen Entfaltung der Individualität auszugeben, zieht diese Theorie sich häufig in letzter Instanz von dem Einzelnen auf das Ganze zurück. Aus dem sittlichen Untergange der Individuen entspringen ihr die schönsten Triumphe der Gattung. Die dunkeln Schatten der Sünde, welche über einem Theile des menschlichen Geschlechtes ausgebreitet liegen, müssen durch den Gegensatz gegen das Licht der Tugend, in welchem nun der andere Theil desto heller strahlt, zur Verherrlichung des Ganzen dienen. Dieser Grundgedanke ist auch von andern Standpunkten als dem oben dargestellten aus, natürlich durch die Verschiedenheit dieser Standpunkte modificirt, mannichfach benutzt worden, besonders von optimistischen und prädestinatianischen Theorien; was Augustinus besonders in seinen Büchern de ordine und de libero arbitrio *), Leibnitz an mehrern Stellen der Theodicee **) und Schleiermacher in den Reden über Religion ***) so wie später

*) De ordine lib. I, c. 7. De lib. arb. lib. III, c. 9. Augustinus behandelt in diesen frühern Schriften den Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen, Seligen und Verdammten aus dem Gesichtspunkte der göttlichen Ordnung öfters ganz wie den Unterschied höherer und niederer Naturgattungen, was mit seiner früher bemerkten Neigung zu einer quantitativen Auffassung des Gegensatzes von gut und böse zusammenhängt. Vgl. über diese Seite des Augustinischen Systems die tief eindringenden Erörterungen von Ritter, Geschichte der christl. Philosophie B. 2, S. 319 f. 328 f.

**) J. B. Th. 2, §. 119. 122. 123. 128. Merkwürdig ist besonders die Aeußerung §. 123: puisque ces maux (le péché et le malheur) devoient exister, il falloit bien, qu'il y eût quelques uns, qui y fussent sujets, et nous sommes ces quelques uns; wodurch dann wieder ein anderer Ausspruch verständlich wird, §. 122: si quelqu'un est méchant et malheureux avec cela (avec cet ordre de l'univers), il lui appartenoit de l'être.

***) Dritte Ausg. S. 126. 130 f. Es ist hier besonders die Vermischung des sittlichen Gegensatzes mit den natürlichen Unterschieden der Eigenthümlichkeiten zu beachten.

in der Abhandlung über die Erwählungslehre*) über die Bedeutung des Bösen im großen Ganzen der göttlichen Weltordnung entwickeln, ist zum Theil damit identisch, zum Theil streift es doch nahe daran an. Auch auf Schriftstellen, die diese Ansicht enthalten sollen, hat man sich zuweilen berufen, besonders auf Joh. 9, 3. 1 Kor. 11, 19. 2 Tim. 2, 20.

Um uns vor allen Dingen über diese Aussprüche des göttlichen Wortes zu verständigen, so will der Apostel an der letztern Stelle das Vorhandensein der Sünde keinesweges erklären, sondern von der Macht derselben im menschlichen Geschlecht als einem Faktum ausgehend, vergleicht er die äußere Kirche mit einem großen Hause, welches außer Gefäßen der Ehre auch Gefäße der Unehre enthalte. Daß dieß zur wahren Ordnung gehöre, sagt er mit keinem Wort; seine Aussage ist rein thatsächlich. Ja wenn er in dem unmittelbar folgenden 21sten V., daß Jemand ein Gefäß der Ehre werde, *εὔχρηστον τῷ δεσπότῃ*, als durch sein selbstthätiges Verhalten bedingt darstellt, wie sollte er da wohl den letzten Grund für die entgegengesetzte Beschaffenheit in einer göttlichen Ordnung gesucht haben, und nicht vielmehr in dem Willen der so Beschaffenen selbst? An der erstern Stelle dagegen, 1 Kor. 11, 19., erklärt es Paulus allerdings für göttliche Ordnung (*δεῖ*), daß der innere Zwiespalt in der Gemeinde (*σχίσματα* V. 18.) in entschiedener Spaltung und Parteiung (*αἱρέσεις* V. 19, wo das steigernde *καὶ* wohl zu beachten ist) hervortrete, damit die ächten Christen als solche in ihrem Unterschiede von den unächten offenbar würden. Allein dabei ist ja das innere Vorhandensein des Zwiespaltes schon vorausgesetzt; daß aber dieses selbst in der göttlichen Ordnung begründet sei, damit im Gegensatze gegen die Bösen die Guten offenbar würden, das lehrt der Apostel weder hier

*) Theologische Zeitschrift H. 1, S. 80. 81.

noch sonst irgendwo, sondern in dieser Beziehung hat er sich unstreitig an das Wort des Herrn Matth 13, 39. gehalten*). Joh. 9, 3. endlich ist gar nicht vom Bösen, sondern nur vom Uebel die Rede.

Was aber den innern Grund der Ansicht betrifft, daß die göttliche Weltordnung einen Theil des menschlichen Geschlechts dem sittlichen Verderben Preis gegeben, damit der andere Theil oder, wenn man will, auch Gott selbst sich einer höhern, kühnern Harmonie des Ganzen erfreue, so giebt es wohl kaum eine schwerere Verletzung der Würde, welche Gott dem Menschen verliehen, indem er ihn über alle Naturwesen zur Persönlichkeit und damit zu seiner Ebenbildlichkeit erhoben. Im Vergleich damit ist das Sklaven- und Helotenthum der Alten ein mildes und liberales Institut, und die Rechtfertigung desselben als einer nothwendigen Folie für das Freiheitsbewußtsein des Bürgers ein humaner Gedanke; denn hier wird der Mensch doch nur in seinen irdischen und relativen Beziehungen als Sache und Mittel statt als Person und Selbstzweck behandelt, dort aber in seiner ewigen und absoluten Beziehung auf Gott. Eben die Persönlichkeit ist es, durch welche Gott den Menschen in diese absolute Beziehung zu sich selbst gesetzt hat, und vermöge deren er keinen Einzelnen dem Ganzen aufopfert, sondern Jedem seine erlösende Liebe ganz zuwendet, um ihn in seine Gemeinschaft zu ziehen.

Am verletzendsten ist für diese Würde des persönlichen Geschöpfes und somit für den Glauben an die höchste Wahrheit

*) Noch weniger Schwierigkeit kann, genauer erwogen, Matth. 18, 7: *ἀνάγκη γάρ ἐστιν ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα*, machen. Wenn dort 1 Kor. 11, 19. das *δεῖν* zusammen mit dem *ἵνα οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν* der Entstehung von Spaltungen eine gewisse teleologische Nothwendigkeit beilegt, so bezeichnet hier das *ἀνάγκη* (bei Lukas 17, 1. *ἀνένδεκτόν ἐστι τοῦ μὴ ἐλθεῖν τὰ σκάνδαλα*) diese Nothwendigkeit nur ätiologisch. Begründet ist sie natürlich in der einmal vorhandnen Macht der Sünde im menschlichen Geschlecht. Vgl. zu 1 Kor. 11, 19. Rückerts Kommentar zum ersten Br. an die Korinther.

der göttlichen Liebe die Spitze, auf welche Beza's einseitige Verstandeskonsequenz in dem Mümpelgartschen Religionsgespräch einen Augustinischen Gedanken trieb. Nach Beza's Ansicht durfte die Sünde und deren Macht in der Welt nicht fehlen, weil jener ganz dualistisch vorgestellte Gegensatz der beiden göttlichen Eigenschaften, der Strafgerechtigkeit einerseits (iudicium) und der Barmherzigkeit andrerseits (misericordia), Objekte forderte, an denen er sich offenbare*). Wenn es nächst Christi eignem Wort besonders der Apostel Paulus ist, dem wir die Erkenntniß verdanken, wie werthgeachtet der Mensch auch als Einzelner vor Gottes Augen ist, und wie er seinem Schöpfer durchaus nicht ein bloßes Mittel sein kann, um seine Eigenschaften zu offenbaren: so würde uns in dieser Ueberzeugung eine scheinbar widersprechende Aeußerung des Paulus, wie Röm. 9, 21., selbst dann nicht irre machen, wenn es keine genügende Auflösung dieses Widerspruches gäbe**). Denn es sind ja nicht bloß einzelne Stellen der h.

---

*) Ein Keim dieser Bezaschen Theorie findet sich auch schon in dem scharfsinnigen antimanichäischen Dialog: de causa et ortu malorum. Quorum enim, heißt es hier, miseratus fuisset, cum non essent, qui peccarent? Qui bonus esse queat, cum nemo malus esset, qui ea Dei bonitate opus haberet?

**) Diese Auflösung liegt hauptsächlich darin, daß Paulus hier wie in dem ganzen Kapitel das menschliche Geschlecht, aus welchem Gott die Macht hat eben sowohl Gefäße der Unehre wie der Ehre zu bilden, überall als ein schon mit Sünde und Schuld behaftetes im Auge hat. Es liegt dieß in dem ganzen Zusammenhange des Briefes, wird aber auch an der bezüglichen Stelle dadurch besonders hervorgehoben, daß der Apostel die, welche verloren gehen, als Gegenstände des göttlichen Zornes darstellt, V. 22. Es ist also nicht lediglich, wie auch Tholuck im Kommentar z. d. St. anzunehmen scheint, das Verhältniß des Schöpfers zum Geschöpfe, von welchem P. ausgeht; das φύραμα ist schon ein verdorbenes. — Halten wir nur dieses fest, so wird auch durch die schärfste Fassung der schwierigen Ausdrücke dieses Verses und Kapitels wenigstens der Satz nicht wankend gemacht, daß der letzte Grund für das Vorhandensein der Sünde in der persönlichen Kreatur nirgendwo anders liegt als in ihr selbst. Dazu kommt aber das Zweite, daß P. hier gar nicht das wirkliche Verfahren Gottes mit dem sündigen

Schrift — wie etwa Luc. 15, 7. Matth. 18, 14. Röm. 14, 15. 1 Kor. 8, 11. —, durch welche diese unendliche Bedeutung der Persönlichkeit verbürgt wird, sondern die Anerkennung dieser Bedeutung gehört zu den tiefsten Wurzeln des Christenthums, deren Kraft das Ganze durchdringt. Daraus entspringen die ethischen Grundanschauungen desselben, durch deren Macht es für die geschichtliche Gestalt der Welt ein umbildendes Princip geworden ist, aus Ehe, Familie, Staat in fortschreitender Entwickelung Alles tilgend, was mit der Anerkennung des unendlichen Werthes einer menschlichen Seele in Widerspruch steht.

Wir eignen uns zum Schlusse dieser Abhandlung ein treffendes Wort von Nitzsch an: „der dogmatische Satz: das Gute bedarf des Bösen zu seiner Verherrlichung, ist nicht minder verwerflich als der ethische Grundsatz: laßt uns Böses thun, damit Gutes daraus werde, oder: ἐπιμενοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ. Röm. 6, 1." —*) was um so wahrer ist, je weniger es gegen diesen ethischen Grundsatz einen ausreichenden Schutz giebt, so lange jener dogmatische Satz festgehalten wird.

Schon oben wurde bemerkt, daß die Hegelsche Lehre vom Bösen als eine besondere Modifikation der bisher erörterten Theorie anzusehen ist. Versteht es sich nun von selbst, daß der Grundgedanke dieser Theorie im Zusammenhange eines ausgebildeten philosophischen Systems eigenthümliche Bestimmungen an-

Menschen angeben will, sondern nur, wie er verfahren könnte, ohne irgend einen Rechtsanspruch zu verletzen. Vgl. die beistimmenden Bemerkungen Petersens in seinem inhaltreichen Werke über die Lehre von der Kirche B. 1, S. 62.

*) System der christl. Lehre S. 197 (vierte Ausg.).

nehmen wird, so dürfen wir uns einer besondern Prüfung dieser Bestimmungen nicht entziehen.

Was zuerst das Wesen des Bösen betrifft, so wird dieß von Hegel in die abstrakte Subjektivität gesetzt, näher in die Willkür, die eigne Besonderheit über das Allgemeine zum Princip zu machen, in das Wissen des Subjektes von seiner Einzelheit als dem Entscheidenden, insofern sie gegen das Gute sich den Inhalt eines subjektiven Interesses giebt *).

Fragt es sich nun, welches der Inhalt dieser subjektiven Interessen ist, so ertheilt uns Hegel den Bescheid, daß jenes formelle Fürsichsein seinen Inhalt nur aus den Bestimmungen des natürlichen Willens, den Begierden, Trieben, Neigungen u. s. f., schöpfen könne **). In diesem Sinne wird nun das Böse näher bestimmt als das Stehenbleiben des Geistes bei seiner Natürlichkeit, mit einer andern Wendung als das Insichgehen des natürlichen Daseins des Geistes ***). Die Natürlichkeit, Unmittelbarkeit ist es, wovon der Geist anfangen muß; ist aber sein Begriff die Vermittelung, so muß er eben von ihr ausgehen, um Geist zu sein; die Natürlichkeit ist für ihn das, was nicht sein soll; und wenn er sie doch zum Inhalt seines Willens macht, so ist dieß die Negation des Geistes, das Böse. Das Thier ist unschuldig, weder gut noch böse; aber der Mensch ist eben darum, weil er Wille, Bewußtsein ist, in seiner Natürlichkeit wild und böse †). Also nicht die Natürlichkeit an sich ist das Böse, sondern nur insofern sie in die Sphäre des Geistes, des Bewußtseins eintritt und von der subjektiven Willkür als das Wesentliche geltend ge-

---

*) Philosophie des Rechts §. 139. (Werke, erste Ausg. B. 8, S. 184.) Encyklopädie §. 511. (dritte Ausg. S. 513.).

**) Philos. des Rechts S. 184.

***) Vorles. über die Philos. der Rel. B. 1, S. 163. 167. (Werke B. 11.) Phänomenol. S. 582. (Werke B. 2.)

†) Vorles. über die Phil. der Rel. B. 1, S. 194. B. 2, S. 64. Philosophie des Rechts S. 185. 187.

macht wird. Weil demnach die Natürlichkeit als solche noch unschuldig ist und die Entzweiung erst durch Bewußtsein, Willen entsteht, so ist es kein Widerspruch, sondern nur ein merkwürdiges Beispiel von der geschmeidigen und amphibolischen Natur dieses Formalismus, wenn Hegel an andern Stellen das Böse auch als das Heraustreten aus der Natürlichkeit, als das Sich-zurückziehen des Selbst aus der Natürlichkeit bestimmt *).

Allerdings hat der Begriff der Natürlichkeit bei Hegel einen weitern Umfang als in den Theorien, welche das Böse aus dem Widerstreben der sinnlichen Natur gegen den Geist herleiten. Daß aber dieser Begriff, auch so gefaßt, doch unzureichend bleibt, um dem bösen Willen sein Objekt zu liefern, daß er nur zur Verhüllung der innersten Tiefe des Bösen, zur Verkennung der geistigsten und eben darum schlimmsten Gestalten desselben führen kann, das erhellt zur Genüge aus unsern bisherigen Untersuchungen über das Wesen des Bösen. So giebt es z. B. eine freche, ruchlose Selbstvergötterung des menschlichen Geistes, die keinesweges da, wo jene Natürlichkeit und ihre Triebe und Begierden herrschen, sondern auf den Höhen der ausgebildetsten Intelligenz erscheint **). — Zum Grunde liegt dabei die schon früher erörterte Voraussetzung von der Herkunft des Geistes aus der Natur, der wir nun freilich innerhalb dieses Systems eine Verletzung der menschlichen Würde nicht vorwerfen können, da Gott selbst hierin nichts voraus haben soll vor dem menschlichen Geiste.

---

*) Vorles. über die Phil. der Rel. B. 2, S. 210 f. Phänom. S. 587.

**) Eben darum ist auch die Natürlichkeit in diesem philosophischen Sprachgebrauch, in welchem sie dem Geiste wie die Unmittelbarkeit der Vermittelung gegenübersteht, mit der Natürlichkeit im theologischen Sprachgebrauch, in welchem sie der Gnade entgegengesetzt ist, durchaus nicht zu identificiren. Es kann Einer im Hegelschen Sinne die Natürlichkeit vollkommen hinter sich haben, der nach dem Urtheil des Christenthums noch so recht mitten drin steht.

Die ungenügenden Vorstellungen von der Ueberwindung des Bösen, die aus dieser Auffassung seines Wesens folgen, werden uns weiter unten entgegentreten. —

Wichtiger ist hier für uns die andre Frage: wie kommt der Mensch dazu, die Natürlichkeit als den besondern Inhalt seines Willens der Allgemeinheit gegenüber geltend zu machen? Der Grund, sagt uns Hegel zunächst, liegt nicht in einer Naturnothwendigkeit; der Mensch kann das Böse wollen, aber er muß es nicht wollen. Vielmehr steht dem Bösen eine dasselbe ausschließende Nothwendigkeit entgegen, die ethische, die nur dem Guten zukommt; das Böse ist That der Willkür, der geistigen Zufälligkeit, das was nicht sein soll, d. i. was aufgehoben werden soll*). Aber sind die letztern beiden Begriffe denn identisch? Im Sprachgebrauch des Hegelschen Systems allerdings, und dieß ist ein wichtiger Punkt für unsre Untersuchung. Das Böse soll nicht sein, heißt sonst: es soll überhaupt nicht geschehen, hier aber nur: es soll nicht bestehen, nicht bleiben, es soll überwunden werden. Aber dann leuchtet auch gleich ein, daß dadurch die allgemeine Nothwendigkeit des Bösen keinesweges ausgeschlossen ist, vielmehr eingeschlossen, weil, damit dieses Nichtbestehen sich an dem Bösen vollziehen, damit es überwunden werden könne, es doch zuvor da sein muß. Diese Nothwendigkeit erkennt auch Hegel ausdrücklich an**). Also das Böse, das nicht sein soll, muß doch sein vermöge einer höhern spekulativ-logischen Nothwendigkeit***). Die wahre Affirmation ist nicht die einfache, unmittelbare, sondern die Negation der Nega-

*) Philos. des Rechts §. 139. Philos. der Rel. B. 1, S. 195. B. 2, S. 217. Encykl. §. 248.

**) Besonders §. 139. der Rechtsphilos. vgl. Phil. der Rel. B. 1, S. 193. 194. B. 2, S. 77.

***) Vatke, der das Problem von der Nothwendigkeit des Bösen aus Hegelschem Standpunkte am ausführlichsten und sorgfältigsten behandelt hat (die menschliche Freiheit in ihrem Verh. zur Sünde und zur göttl. Gnade S. 262—303. vgl. S. 467 f.), nennt diese Nothwen-

tion*); die Idee muß sich dirimiren, sie muß sich im Fortschritt ihrer Momente sich selbst entfremden, um durch die Wiederaufhebung dieser Entfremdung als Geist wirklich zu werden. Der Geist ist die unendliche Vermittlung, das, wozu er sich selbst macht; die natürliche Einheit aber, von der er ausgeht, ist als unmittelbare die geistlose, welche aufgehoben werden muß durch die Entzweiung. „Der Mensch muß vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen essen; sonst ist er kein Mensch, sondern ein Thier**). Der Mensch ist wesentlich als Geist; aber der Geist ist wesentlich dieß, für sich zu sein, *frei zu sein*, das Natürliche sich gegenüber zu stellen, aus seinem Versenktsein in die Natur sich herauszuziehen, sich zu entzweien mit der Natur, und erst durch und auf diese Entzweiung sich mit ihr zu versöhnen, und nicht nur mit der Natur, sondern auch mit seinem Wesen, mit seiner Wahrheit"***). Hegel scheut sich demnach nicht es gradezu auszusprechen, daß diese Entzweiung des Men-

---

digkeit eine intelligible. — Am einfachsten läßt sich das Allgemeine dieser Ansicht vielleicht so bezeichnen: die physische Nothwendigkeit hat gar kein Verhältniß zum Geschehen des Bösen; die *ethische Nothwendigkeit* schließt es aus; die metaphysische Nothwendigkeit fordert es, aber nur als Bedingung der Verwirklichung des Guten.

*) Phil. des Rechts S. 187. Vermischte Schriften (Werke B. 16.) S. 469. 470.

**) Vorles. über die Gesch. der Philos. B. 3, S. 100. 105. (Werke B. 15.) Vergl. Phil. der Rel. B. 1, S. 196. B. 2, S. 212.

***) Phil. der Rel. B. 1, S. 193. Um hier nicht drei Negationen statt zweier zu bekommen, wird Hegels Meinung doch wohl so verstanden werden müssen: die Natürlichkeit ist an sich nicht die *Negation* des Geistes, sondern sie ist es erst, insofern sie von dem Willen *als* das Wesentliche geltend gemacht wird. Die Negation dieser Negation ist dann eben die Wirklichkeit des Geistes. Freilich greift auch hier die früher gerügte Amphibolie in der Behandlung des Begriffes der Natürlichkeit ein. Denn nur vermöge derselben konnte Hegel in der oben angeführten Stelle es zuerst als Wesen des Geistes bezeichnen sich mit der Natur zu entzweien und dann unmittelbar fortfahrend es als Steigerung dieser Entzweiung darstellen, daß der Geist sich auch mit seinem Wesen, mit seiner Wahrheit entzweit, und zwar, wie wir früher erfahren

schen mit sich selbst, welche eben das Böse ist, zum Begriffe des Menschen gehört*).

Auch haben diese Bestimmungen keineswegs den Sinn, den ihnen einige Schüler Hegels unterlegen möchten, als werde jene Nothwendigkeit dem Moment des Fürsichseins nur zugeschrieben, insofern es dem Allgemeinen immanent bleibt und die Möglichkeit der Lostrennung aufhebt, nicht aber, insofern es sich wirklich losreißt. Da nämlich eben durch diese Losreißung das Fürsichsein erst böse wird, so würde, wäre jene Auslegung richtig, ganz einfach folgen, daß von dem Bösen etwa nur in exoterischen Betrachtungen, aber nicht innerhalb des Systems, welches ja eben nur die Entfaltung und Durchführung aller logischen Momente ist, die Rede sein könne — was sich durch jeden Blick in Hegels Schriften, namentlich in die §§. 507—512. der Encyklopädie so wie in die §§. 82—104. 139. 140. der Rechtsphilosophie, widerlegt. Bis in die äußerste Entfrembung entäußert sich der Geist, um sich im härtesten Gegensatze seiner Identität gewiß zu werden. „Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet"**). Nicht spielend, sondern in vollem Ernste setzt er die Unterschiede und treibt sie bis zum Gegensatze und Widerspruche fort, um sie durch Arbeit und Kampf zu überwinden, und in diesem Kampfe eine reiche Fülle von Bestimmungen zu entfalten.

In dieser Art die Nothwendigkeit des Bösen aufzufassen ist, wie Strauß mit Recht behauptet***), ein Fortschritt über den

---

haben, durch das Insichgehen seines natürlichen Daseins. Hiernach also zieht sich der Geist aus seinem Versenktsein in die Natur heraus, um durch das Insichgehen seines natürlichen Daseins sich seine Wirklichkeit als Geist zu vermitteln.

*) Ebenda B. 2, S. 217. 218. Vgl. Philos. des Rechts S. 187: Der Wille ist in seinem Begriffe sowohl gut als böse.

**) Phänomenol. S. 26.

***) Dogmatik B. 2, S. 380 f.

Spinozaschen Standpunkt hinaus nicht zu verkennen. Bei Spinoza ist aller lebendige praktische Antrieb von einer kontemplativen Beruhigung bei den menschlichen Zuständen und Handlungen, wie sie nun einmal sind, gänzlich verschlungen; das sittliche Bewußtsein mit seiner Unterscheidung zwischen gut und böse ist zu einem bloßen Vorurtheil herabgesetzt; was es als böse bezeichnet, ist an seiner Stelle durch dieselbe absolute Nothwendigkeit, durch welche das Gute an der seinigen ist. Hier dagegen ist die Nothwendigkeit des Bösen eine durch die Nothwendigkeit des Guten bedingte; das Böse ist nur, *weil das* Gute seiner bedarf, um sich durch seine Ueberwindung selbst zu verwirklichen; damit ist der Sporn zu einer fortschreitenden Bewegung gegeben, die das Böse immermehr verdrängen soll.

Allein geschieht damit dem sittlichen Bewußtsein nun wirklich Genüge*)? Zunächst fällt in die Augen, daß diese beiden Nothwendigkeiten, die metaphysische und die ethische, im Streit mit einander stehen; was die eine fordert, schließt die andre aus. Wird es nun der ethischen Nothwendigkeit, die das Böse verbietet, möglich sein sich siegreich zu behaupten in einem Bewußtsein, in welchem die metaphysische Nothwendigkeit des Bösen hervorgetreten ist? Das Hegelsche System wird denen, die durch

*) So weit sind wir mit Strauß a. a. O. S. 379. einverstanden, daß auch die gegründetsten „moralischen Anklagen" gegen die Ergebnisse eines Systems für sich keine Widerlegung desselben auf wissenschaftlichem Boden sind. Nichtsdestoweniger wird es immer dabei bleiben, daß ein System, welches Anspruch auf Wahrheit macht, auch seinen Einklang mit dem sittlichen Bewußtsein des menschlichen Geistes muß darthun können. Denn auch die sittliche Wahrheit dem Götzen der logischen Konsequenz opfern zu wollen, wenn er das Opfer gebieten sollte, kann eben nur einem ruinirten sittlichen Bewußtsein einfallen. Auch vermag Strauß selbst der Anerkennung dieser Aufgabe sich nicht zu entziehen; warum beruhigte er sich sonst nicht bei Spinoza? Oder soll in dieser „voraussetzungslosen" Spekulation zwar der Begriff des Lebens den Anspruch haben, erklärt ohne aufgelöst zu werden, nicht aber der Begriff des sittlich Guten?

eine unbestochene Betrachtung der menschlichen Natur belehrt sind, welch' ungetheilter Ernst des innern Lebens erfordert wird, um das Böse zu überwinden, erlauben müssen daran zu zweifeln*).

Aber auch abgesehen von den praktischen Resultaten im Bewußtsein, wie läßt sich denn überhaupt der Widerspruch der beiden Nothwendigkeiten ertragen? Am unerträglichsten freilich wird dieser Widerspruch für den „abstrakten Theismus" **), der diese intelligible Nothwendigkeit des Bösen ja

*) Um solche Folgerungen auszuschließen, stellt Vatke a. a. O. S. 279. die Behauptung auf: wer auf die Nothwendigkeit des Bösen zu reflektiren anfange, sei längst aus dem dialektischen Proceß, wodurch das Böse werde, herausgetreten. Soll dieser Satz jene Folgerungen abschneiden, so muß er so verstanden werden, daß das Böse nach dem Eintritt solcher Reflexion sich aus jener Nothwendigkeit nicht weiter erklären lasse, daß es also nach diesem Wendepunkt gar nicht mehr oder doch nicht mehr allgemein vorkomme im menschlichen Leben. Daß es sich so verhielte, wäre für die Konsequenz dieser Ansicht auch nach andern Seiten hin freilich sehr wünschenswerth; aber die Erfahrung bestätigt es keinesweges. Vatke'n ist dieß auch nicht entgangen; darum schlägt er weiterhin einen ganz andern Weg ein, um dem Gegenstoß des sittlichen Bewußtseins und seines praktischen Interesses gegen diese Nothwendigkeit auszuweichen. Nur solchen Momenten des Unsittlichen, von denen auch das Leben der Besten nicht frei ist, soll die Nothwendigkeit zu gute kommen; die Schwachheits-, Trägheits- und Uebereilungssünden sollen zum nothwendigen Gegensatz schon hinreichen, S. 456. 471. Noch weniger verlangt Vatke in der Recension dieser Schrift, Hall. Jahrb. 1840. S. 1134. Hiernach braucht die Erfahrung von der Sünde nur im sündhaften Gedanken gemacht zu werden. Mit Recht bezeichnet dieß Strauß, Dogmatik B. 2, S. 382, als eine dem Dogma von der Sündlosigkeit Jesu zu Gefallen begangene Inkonsequenz, die übrigens nicht hinreiche dieselbe zu retten, mithin überdieß noch zwecklos sei.

**) Zur Erläuterung des Geredes von abstraktem Theismus bei Vatke u. A. ist hier an eine Bemerkung zu erinnern, die Schleiermacher irgendwo macht, daß nämlich denen, die ganz nach links gerathen sind, wer grade in der Mitte gehe, nothwendig nach der rechten Seite abzuweichen scheine. So muß denn die christliche Gotteslehre, wiewohl sie durch alle Momente hindurch von der Schöpfung bis zu den letzten Dingen die deistische Absonderung entschieden ausschließt, wegen ihrer realen Unterscheidung zwischen Gott und Welt von Seiten einer pantheistischen Vermischung natürlich den Vorwurf abstrakter Trennung

unfehlbar als ein Moment der göttlichen Weltordnung betrachten müßte und sich doch scheuen sollte vor der Blasphemie, Gott ein trüglich zweideutiges Wollen und Ordnen anzudichten. Doch lastet dieser Widerspruch im Wesentlichen eben so auch auf dem Standpunkt jenes philosophischen Systems; denn wie kläglich mit sich selbst zerfallen erscheint der Begriff, der sich in einem seiner Momente nicht realisiren soll und doch muß!

Sehen wir indeß genauer zu, so ist der Widerspruch in der That aufgehoben, freilich so, daß das sittliche Soll grade so weit niedergeschlagen ist, als es dem spekulativen Muß den Platz streitig zu machen wagte. Die Rechtsphilosophie hat uns schon oben (S. 539.) gesagt, was wir unter dem Nichtseinsollen des Bösen in der sittlichen Forderung zu verstehen haben, nämlich dieß, daß es wieder aufgehoben werden, daß es nicht bleiben soll. Hiernach stellt sich nun das Verhältniß so: Insofern das Böse nicht sein soll, d. i. als beharrendes Lebenselement, wird es auch durch die metaphysische Nothwendigkeit nicht gefordert; so weit es aber vermöge dieser Nothwendigkeit sein muß, kann es auch nicht nichtsein sollen. Damit nun wäre zunächst die Lösung jenes Zwiespaltes gewonnen; aber um welchen Preis? Das Gewissen, das das Beharren des Bösen verneint, hat nicht minder ein entschiedenes Nein gegen das Geschehen des Bösen überhaupt, und wenn es mit diesem Urtheil nicht mehr Glauben findet, wird dann jenes unwandelbar feststehen? Konnte es sich als ganzes und einiges gegen jene metaphysische Nothwendigkeit nicht behaupten, wird das Gewissensurtheil dieß als halbes und zerrissenes vermögen? Von der andern Seite führen uns diese Bestimmungen unausweichlich zu dem überraschenden Ergebniß, daß das Böse selbst, das was

zwischen Gott und Welt erleiden. So hat zu anderer Zeit ein nüchterner Deismus in wesentlichen Lehren des Christenthums Pantheismus gewittert.

im vollen Ernste nicht sein soll, die auf dem Gegensatze gegen das Allgemeine stehen bleibende Subjektivität, noch gar nicht in seiner Nothwendigkeit erkannt ist, daß also, wenn es nicht kurzweg geleugnet werden soll, die ganze Deduktion verlorne Mühe und das eigentliche Böse völlig unbegriffen bleibt*). Ein solches

*) Diese Resultatlosigkeit zeigt sich recht deutlich in den Bemühungen Vatke's, diese „intelligible" Nothwendigkeit des Bösen mit der sittlichen Nothwendigkeit möglichst auszugleichen. Zwar wird S. 290. menschlicher Schwäche zum Troste bemerkt, nicht jeder Einzelne brauche das Böse in allen seinen Beziehungen zu verwirklichen, was auch unmöglich sei; was aber der Einzelne nicht vermöge, vollbringe die Menschheit im Ganzen. Indessen ergiebt sich aus der weitern Entwickelung, daß nach Vatke's Ansicht auch die Menschheit im Ganzen sich mit jenen Schwachheits-, Trägheits- und Uebereilungssünden genügen lassen könnte, Laster dagegen, Verbrechen und alle gröbern Formen des Unsittlichen aus der menschlichen Gemeinschaft verschwinden könnten, ohne daß damit die Sittlichkeit aufgehoben würde, S. 471. Diese Schwachheitssünden nun verlieren für das Bewußtsein, das sie als durchaus nothwendig erkennt, den Charakter eigentlicher Sünde; die eigentliche Sünde aber, da sie von jener Nothwendigkeit nicht mit umfaßt sein soll und doch nichtsdestoweniger überall vorkommt, bleibt unbegriffen. Dieß wird noch evidenter durch die monströse Unterscheidung zwischen Normalem und Abnormem in der ganzen empirisch gegebenen Masse des Bösen, S. 472, die offenbar der eben erwähnten Eintheilung der Sünde entsprechen soll. Die Berufung aber auf die „Dialektik der Willkür", welche denn wohl jenes Umschlagen des normalen Bösen in das abnorme erklären soll, ist ein bloßer Winkelzug willkürlicher Dialektik; von einer durchgreifenden und tief in das Leben der Einzelnen und der Gemeinschaft eingreifenden Erscheinung ist hier die Rede, und wenn in Beziehung auf diese die intelligible Nothwendigkeit nicht die Macht haben soll die Willkür und ihre Dialektik sich zu unterwerfen, so war es besser diese Nothwendigkeit ganz aus dem Spiele zu lassen. Ueberdieß ist leicht einzusehen und aus Hegel's Schriften, namentlich seiner Rechtsphilosophie, darzuthun, daß auf dem eignen Standpunkt dieser Theorie „eigentliche Laster und Verbrechen" (Vatke a. a. O. S. 456.) gar nicht entbehrt werden können; was nach ihr das Böse dem Guten leisten soll, kann es ihm nur gründlich leisten, wenn es selbst in seiner Art entschieden ausgeprägt ist; soll die Spannung des Gegensatzes etwas abgeschwächt werden, so wird in demselben Maße eben auch der Impuls abgeschwächt. So verwickelt sich diese Ansicht in lauter Widersprüche und verletzt, indem sie zwischen dem sittlich religiösen Bewußtsein und

Unbegreifliches aber wäre nichts Anders als ein unüberwindlicher Widerspruch gegen das Absolute dieser Philosophie, welches sich ja in der Totalität des begreifenden Denkens vollständig expliciren soll; d. h. dieß Absolute wäre nicht mehr das Absolute, sondern in einen absoluten Dualismus aus einander gegangen. —

Daß bei dieser Nothwendigkeit des Bösen der Begriff der Schuld unmöglich zu seinem Rechte kommen kann, leuchtet von selbst ein. Wenn nun doch von Hegel das Böse überall als Schuld des Menschen bezeichnet wird, so fragt sich nur: in welchem Sinne? Wenn die Subjektivität, sagt Hegel, auf dem Gegensatz gegen das Allgemeine stehen bleibt, d. i. *böse ist*, so ist sie somit für sich, hält sich als Einzelne und ist selbst diese Willkür. Das einzelne Subjekt als solches hat deßwegen schlechthin die Schuld seines Bösen*). Damit aber wird im Grunde nur tautologisch wiederholt, was im Begriffe des Bösen schon unmittelbar enthalten ist. Frühere Untersuchungen haben uns gelehrt, daß Schuld nur da ist, wo ein Wesen durch seine Selbstbestimmung in der Art Urheber seiner verkehrten Handlungen oder Beschaffenheiten ist, daß es sich auch anders hätte bestimmen können. Dieß ist nun mit jener Nothwendigkeit schlechterdings unvereinbar. Läßt sich gleich allenfalls sagen, daß der Mensch jedes einzelne Böse, das er thut, auch hätte unterlassen können, so ist doch diese Möglichkeit, weil sie eben das Einzelne abstrakt nimmt, im Grunde eine leere, die für ein konkretes Denken, welches das Einzelne im Allgemeinen auffaßt, nicht mehr vorhanden ist; daß aber der Mensch der Entzweiung, die das Böse ist, sich überhaupt enthalten könne, widerspricht, wie wir gesehen haben, gradezu seinem Begriffe. Darum ist es bei der an-

---

ihrer intelligibeln Nothwendigkeit des Bösen eine Kapitulation abzuschließen sucht, beide Interessen auf das Härteste.

*) Phil. des Rechts S. 185. vgl. Philos. der Religion B. 1, S. 193. B. 2, S. 350.

gegebenen Beschaffenheit des Hegelschen Schuldbegriffes für unsre Frage ohne Bedeutung, wenn Hegel mit ausdrücklicher Beziehung auf die im Begriffe liegende Nothwendigkeit des Bösen versichert, daß die Entschließung des Menschen eignes Thun, das Thun seiner Freiheit und seiner Schuld sei*).

Hiernach ist nun auch leicht zu beurtheilen, welche Wahrheit die nähere Bestimmung hat, die Hegel der Nothwendigkeit des Bösen giebt, daß es nämlich nur sei, um aufgehoben zu werden. Hegel hat dieß schon selbst widerlegt, indem er ja doch von einem Bösen weiß, was sich nicht will aufheben lassen, sondern stehen bleibt. Damit stimmt denn auch die Erfahrung vollkommen überein, und wem es daran nicht gänzlich mangelt, der wird den Gedanken jedenfalls sehr unpraktisch finden, daß der Mensch das Böse in seinen Willen aufnehmen müsse, um es wieder hinauswerfen zu können. Denn der Teufel versteht hierin gar keinen Scherz, sondern nimmt den Menschen schonungslos beim Worte; seine Grundsätze in dieser Beziehung sind: beim Ersten seid ihr frei, beim Zweiten seid ihr Knechte, und: wer mir den Finger giebt, deß Hand hab' ich. Was dem Menschen nur Durchgangspunkt sein sollte im Fortschritte seiner Selbstentwickelung zur Freiheit, das hält ihn zwischen ehernen

---

*) Phil. des Rechts S. 188. Wenn Batke S. 279. sagt: das Schuldbewußtsein und das von dem möglichen Bösen abmahnende Gewissen ist unmittelbar die Negation der Nothwendigkeit des Bösen, so ist darin wohl eher das offne Eingeständniß des unauflöslichen Widerspruches in seiner Betrachtungsweise des Bösen zu erkennen, als ihm der Grundsatz zuzuschreiben: Traue dem Schuldbewußtsein und dem Gewissen im sittlichen Handeln; aber kehre dich nicht an sie in der Spekulation. Wenigstens ließe sich der Spekulation keine größere Schmach anthun, als wenn man sie auf diese Weise nicht bloß in das Gebiet leerer Abstraktionen verbannte, sondern auch zu einem gegen allen heiligen und göttlichen Inhalt des menschlichen Lebens schlechterdings negativen Princip machte. — Auch uns ist das Schuldbewußtsein ein Stachel der Entwickelung, nämlich ein Stachel für die Entwickelung der Philosophie, der sie über alle pantheistischen Systeme hinaustreibt.

Mauern unbeweglich fest. Am wenigsten dürfte das, was von dieser Philosophie als das wahre Heil des Menschen, als das Höchste im praktischen Gebiet gepriesen wird, „das sittliche und rechtliche Staatsleben" (vgl. z. B. Phil. der Rel. B. 2, S. 279.), die Kraft haben ihm aus dieser Enge herauszuhelfen. Wohl giebt es eine befreiende Macht, es ist die erlösende Gnade; aber so gewiß wir diese als die freie That der helfenden göttlichen Liebe erkennen, werden wir sie nicht auf ein dialektisches Umschlagen des Zwiespaltes und der Unfreiheit in die Erlösung und Versöhnung der Welt mit Gott zurückführen wollen. Die Selbstentwickelung des Menschen in das Böse hinein endet für sich genommen nur in einer unauflöslichen Verwickelung.

Doch man würde dem Hegelschen System sehr Unrecht thun, wenn man dieß Stehenbleiben des Bösen, dieß Widerstreben desselben sich aufheben zu lassen, nachdem es gesetzt ist, als etwas ansehen wollte, was jenem unwillkürlich widerführe. Von der einen Seite betrachtet, scheint das System allerdings nur ein Böses zu bedürfen, das vorübergeht, das bloß im Uebergange aus der Natürlichkeit in das Reich des Geistes erscheint, um zu verschwinden. Von der andern Seite aber fordert es entschieden ein Böses, welches beharrt und sich auf jedem Punkte der sittlichen Entwickelung als Gegensatz geltend macht*). Denn ist die Wirklichkeit des Bösen die nothwendige Vermittelung des Guten, so wäre es doch gewiß eine sehr mechanische, ungeistige Art diese

*) Seinen letzten Grund scheint dieser und mancher andre Gegensatz der Richtungen im Hegelschen System sowie das Schwanken Hegels selbst zwischen solchen Gegensätzen in der elastischen Natur seines Negativitätsprincips zu haben. Vermöge derselben kann es von einer moderaten Gesinnung bloß gebraucht werden, um dem Substantiellen durch eine ziemlich einfache Metamorphose im Bewußtsein zur Form der Selbstgewißheit und Freiheit zu verhelfen, während eine rücksichtslosere Anwendung fordern wird, daß dem auflösenden Proceß, den dieß Princip einleitet, alles Substantielle ohne Vorbehalt überliefert werde, damit er aus ihm erst mache — was herauskommt.

Vermittelung sich vorzustellen, wenn man sich dieselbe als etwas einmal Geschehendes und dann Abgethanes, Fertiges denken wollte. Vielmehr da die sittliche Lebendigkeit des Geistes eben in der Bewegung und Vermittelung der Momente dieses Gegensatzes besteht, so würde mit dem völligen Verschwinden des Zwiespaltes an irgend einem Punkte der Entwickelung auch das sittliche Leben erloschen sein *). Denn könnte wahre Lebendigkeit sein ohne die Spannung dieses Gegensatzes, so wäre die Nothwendigkeit der Entzweiung überhaupt und warum der Geist nicht von Anfang den Weg zwiespaltloser Entwickelung gegangen, nicht mehr zu begreifen. Darum kann die Aufhebung des Bösen hier nur als eine immerfort geschehende, aber nie geschehene vorgestellt werden; damit es immer auf's neue aufgehoben werden könne, muß es nach jeder Aufhebung doch noch dasein; womit denn der von diesem System so verrufene progressus in infinitum aus seiner eignen Mitte als letztes Resultat hervorbricht. An sich ist die Entzweiung freilich aufgehoben, das Böse überwunden, und wird als solches gewußt auf unmittelbare Weise im Glauben an die Vergebung der Sünden, auf vermittelte Weise im spekulativen Begriff **); aber wie es zur wirklichen Aufhebung im Subjekt, welches nur eben noch „seinen Willen gut zu machen hat", kommen soll, ist nicht abzusehen. Für ein endliches Leben, welches sich in reiner, ungestörter Harmonie mit Gott und mit sich selbst entfaltet, ist in diesem System einmal kein Raum, und es ist ein ganz vergebliches Bemühen, ihm diese Idee aufdringen zu wollen. Demgemäß gebraucht Hegel in der Logik gelegentlich Unendlichkeit und Heiligkeit als Korrelatbegriffe ***), und eben so in den Vorlesungen über Religionsphi-

*) Im Wesentlichen zu demselben Resultat kommt die treffliche Kritik der Hegelschen Lehre vom Bösen in Ulrici's Schrift: Ueber Princip und Methode der Hegelschen Philosophie S. 174 f.

**) Phil. der Rel. B. 2, S. 273.

***) Werke B. 5, S. 328.

losophie das Endliche und das Böse, mit der nähern Bestimmung, daß das Böse die äußerste Spitze der Endlichkeit ist*). — Ja wir müssen weiter gehen und behaupten, daß Gott selbst, wie er ja nur im Menschen seine Wirklichkeit hat, dieses Schicksal theilt. Wäre an irgend einem Punkte der menschlichen Entwickelung der Widerspruch schlechterdings überwunden, so würde der absolute Proceß des göttlichen Lebens, dessen treibende Macht ja eben die Unangemessenheit alles Endlichen zum Unendlichen ist, sein Ziel erreicht haben und mit ihm das göttliche Leben selbst, welches nur in diesem Processe ist; „wenn diese Unangemessenheit verschwände, so verschwände auch das Urtheil des Geistes, seine Lebendigkeit, so hörte er auf Geist zu sein"**), und damit zugleich stände die Geschichte still, ihr Problem wäre gelöst. Damit Gott sich in seiner Lebendigkeit erhalte, und damit immerdar ein Grund zur Hervorbringung von Endlichem vorhanden sei — Beides sagt eigentlich dasselbe —, muß alles Endliche, nicht bloß alles Naturwesen, sondern auch der Geist als endlicher und individueller, an seinem eignen Widerspruch zu Grunde gehen. Nur aus dem Kelche dieses Geisterreiches, welches zugleich im endlosen Vergehen alles Einzelnen das wahre Schattenreich ist, schäumt ihm seine Unendlichkeit.

Wir werden darum Strauß des Mißverständnisses der Hegelschen Lehre nicht beschuldigen dürfen, wenn er von ihr aus die

*) Phil. der Rel. B. 2, S. 250. 251.

**) A. a. O. S. 231. An einer andern Stelle, B. 1, S. 122. heißt es: „Gott ist diese Bewegung in sich selbst und nur dadurch allein lebendiger Gott." — Aus den oben angegebenen Prämissen würde übrigens folgen, daß Gott nur in dem Unangemessenen und sich selbst Aufhebenden sich offenbaren kann, woraus sich denn, wenn nicht etwa Gott ein vergebliches Ringen sich zu offenbaren zugeschrieben werden soll, weiter ergiebt, daß eben dieses endlose Hervortreten und Untergehen alles Endlichen die schlechthin genügende Form seiner Offenbarung und Selbstverwirklichung ist, daß also, wie Ulrici a. a. O. S. 19. dieß ausdrückt, das Wesen des Geistes selbst in der absoluten Negativität besteht.

Möglichkeit eines sündlosen Christus als historischen Individuums leugnet*). Insofern Christus eben dieses einzelne Individuum ist, kann er von der Unangemessenheit zur Idee, von dem allgemeinen Widerspruch alles Endlichen nicht ausgenommen sein. Gehört insbesondere der Widerspruch, welcher das Böse ist, zum Begriffe des Menschen, wird der Mensch, wie Hegel, Philos. der Geschichte S. 333. sagt**), erst durch den Sündenfall Mensch, so kann Christus nur um den Preis seiner Menschheit davon schlechthin befreit werden. So wird dem menschlichen Geschlecht, nachdem es schon vorher seinen unentzweiten Urstand bei Gott eingebüßt***), nun auch der Höhepunkt oder vielmehr der neue Anfang in dem vollkommen heiligen Gottes- und Menschensohne und damit zugleich die Vollendung des göttlichen Reiches geraubt; und was dem unglücklichen Bewußtsein übrig bleibt, das ist die unendliche Wüste eines ziellosen Kampfes und Zwiespaltes. —

Es wurde schon oben angedeutet, wodurch diese Philosophie, in der sich oft ein sehr energisches Bewußtsein von der Tiefe des

*) Das Leben Jesu B. 2, S. 716. 717. (erste Ausg.). Dogm. B. 2, §. 66. Daß sich das System Hegels dieser Konsequenz durchaus nicht entziehen kann, ist ausführlich dargethan worden von Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, in dem Abschnitt: die Christologie der Hegelschen Schule, der zu dem Gründlichsten gehört, was über diese Philosophie vom theologischen Standpunkte aus gesagt worden ist.

**) „Das Thier“, wird dort gelehrt, „ist mit Gott eins (!), aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, d. h. für sich selbst. Dieses Fürsichsein, dieses Bewußtsein ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist. Halte ich mich in meiner abstrakten Freiheit gegen das Gute, so ist dieß eben der Standpunkt des Bösen. Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird.“ Vermöge jener durchgehenden Amphibolie kann Hegel unmittelbar fortfahren: Das Bleiben auf jenem Standpunkte ist jedoch das Böse — wonach also der Sündenfall selbst noch ohne Sünde wäre.

***) Vgl. oben S. 540.

Bösen ausgesprochen hat, getrieben wird dasselbe zu einem nothwendigen Moment im absoluten Processe zu erheben. Wir finden den letzten Grund darin, daß von diesem System das Wesen des Geistes einseitig als Denken, dieses Denken aber als nothwendiger Proceß aufgefaßt wird. Darum muß der Wille, der ein ursprüngliches Princip der Realität, ja das eigentliche Princip wirklicher Existenz ist*), es sich gefallen lassen von diesem Monismus des logischen Gedankens nur als Modus der Intelligenz, eine besondre Weise des Denkens untergebracht zu werden**). Die Wirklichkeit aber in Natur und Geschichte ist diesem System nach dem bekannten Satze: was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig, nichts Anders und kann ihm nach seinen Grundbestimmungen nichts Anders sein als die reale Auseinandersetzung der logischen Vernunft, so daß, wenn irgend ein Moment der Wirklichkeit dem Denken nicht vollkommen durchsichtig ist als sein eignes Wesen, dieß nur die Schuld des einzelnen Subjektes sein kann. Findet sich nun doch in dem empirischen Dasein allerlei Ueberschießendes, was sich auf die reinen Wesenheiten der Logik nicht zurückführen lassen will, so ist dieß eben das Zufällige, schlechthin Bedeutungslose, welches in der Sphäre der Natur aus einer Ohnmacht derselben den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten erklärt wird***).

Hiermit tritt denn für Hegel das verhängnißvolle Dilemma hervor, das Böse entweder für ein durchaus Geringfügiges, der philosophischen Beachtung Unwerthes zu erklären, oder dasselbe als integrirendes Moment der Idee selbst anzuerkennen, mithin

---

*) Es möge hier daran erinnert werden, daß schon Leibnitz in der Theodicee §. 8. den Verstand Gottes als die Quelle der Wesenheiten, seinen Willen als den Ursprung der Existenzen bezeichnet hat.

**) Encykl. §. 443. Philos. des Rechts §. 4, S. 35.

***) Encykl. §. 250.

ihm Nothwendigkeit, weiter Wirklichkeit, weiter Vernünftigkeit beizulegen. Die erstere Ansicht ist höchst oberflächlich und ganz unfähig, den positiven Gegensatz des Bösen gegen das Gute festzuhalten; sie muß konsequenter Weise das Böse als etwas ganz Zusammenhangsloses betrachten, zufällige Hemmungen des Guten in seiner äußern Verwirklichung, die lediglich der Erscheinungswelt angehören und nur in diesem ihrem vereinzelten Hervortreten einen Augenblick von Scheinexistenz haben. Eben damit aber entnervt sie das Schuldbewußtsein und den sittlichen Kampf gegen das Böse, und die tief eingreifende Bedeutung desselben für die Geschichte des menschlichen Geschlechts, noch mehr aber die Erlösung von der Sünde durch den Sohn Gottes müssen ihr unverstanden bleiben; wozu diese unermeßlichen Veranstaltungen Gottes, um etwas so Nichtiges und Machtloses, was ja, insofern es ja doch eine Scheinexistenz hat, ohnehin immerfort in sich selbst zerfallen muß, zu überwinden und zu zerstören? Zugleich würde aus der obigen Annahme die Unmöglichkeit einer Wissenschaft vom Christenthum für diese Philosophie nothwendig folgen. Erkennt dieselbe nämlich überall an, daß die Grundidee des Christenthums die der Erlösung und Versöhnung ist, und ruht diese doch ganz auf der Voraussetzung der Sünde, so könnte es, wenn letztere aus der Sphäre des Begriffes ausgeschlossen wird, eine spekulative Dogmatik im Sinne dieses Systems offenbar nicht geben. Jene Annahme widerstreitet aber auch entschieden dem Interesse des Systems, dasselbe ganz für sich betrachtet. Denn ist dessen eigenthümlichster Gedanke eben jener Negativitätsbegriff, ein von Jakob Böhme gelegter Keim, den es zu einem durch das Ganze seiner Weltanschauung durchgreifenden Princip der Bewegung und Fortschreitung ausgebildet hat, so kann es der Energie dieser Bewegung sowie der Fülle und charakteristischen Bestimmtheit des dadurch hervorgebrachten Inhalts nimmermehr zuträglich sein, wenn das System

das Böse, das Unsittliche, das Verbrechen, das im Zusammenhange dieser Betrachtungsweise nur als der kühnste Gipfel der Negation erscheinen kann, als begriffslose Zufälligkeit aus seiner Gedankenwelt hinauswerfen wollte. Die andere Annahme gestattet zwar vorerst einer Dialektik, welche den Widerspruch selbst als Moment der Einheit begreifen will, weil ihr die Unterschiede nothwendig zum Widerspruch fortgehen, eine tiefere, positivere Auffassung des Bösen; aber in ihrer weitern Konsequenz muß sie das Schuldbewußtsein und den Begriff des Bösen nicht bloß entnerven und verflüchtigen, sondern gänzlich zerstören.

Wiewohl nun das System mit großer Gewalt zur letztern Annahme treibt, so scheint doch die Betrachtung des Bösen zwischen beiden schwankend zu bleiben. Denn allerdings neigt sie sich nicht bloß in beiläufigen Aeußerungen der erstern Vorstellung zu *), sondern diese scheint auch auf die gesammte philosophische Geschichtsbetrachtung des Systems einen mächtigen Einfluß auszuüben; überall wird das Böse für das schlechthin Bedeutungs- und Machtlose, welches die reale Entfaltung der logischen Momente in ihrem nothwendigen Gange durchaus nicht zu hemmen vermöge, genommen. Wo aber der Begriff des Bösen ausdrücklich behandelt wird, wie in den oben angeführten Stellen der Encyklopädie und der Rechtsphilosophie, da stellt sich die Betrachtung ganz auf die Seite der andern Vorstellung und schreibt dem Bösen mit dürren Worten Nothwendigkeit zu. Und unstreitig haben wir diese Auffassung, ohne uns durch gelegentliche Oscillationen nach der andern Seite irre machen zu lassen **), als

*) Z. B. Encyklopädie §. 6, S. 8.

**) Diese Schwankungen Hegels haben doch offenbar ihren Grund in dem Sträuben seines sittlichen Bewußtseins gegen die furchtbaren Konsequenzen der allgemeinen Nothwendigkeit des Bösen und sind insofern eine thatsächliche Widerlegung der Vatkeschen Meinung, daß diese Nothwendigkeit, weil sie als intelligible jenseits des sittlichen Bewußtseins liege, mit dem Inhalt desselben gar nicht in Konflikt kommen könne.

die wahre Lehre des Systems vom Bösen anzusehen; um so mehr, da sich auch jene scheinbar entgegengesetzte Geschichtsbetrachtung leicht darauf zurückführen läßt. Denn ist das Böse selbst ein nothwendiges Moment im absoluten Proceß, so ist freilich klar, daß es den ehernen Gang desselben durch die Geschichte durchaus nicht hemmen, sondern nur verstärken kann. Verhält es sich aber so, dann müssen wir die großartige Vernunft und kühne List des Hegelschen Weltgeistes eben vornehmlich in dem Bösen bewundern. So wird denn auch in der Phänomenologie, das Böse als ein dem göttlichen Wesen fremdes Geschehen zu nehmen, als bloßes Vorstellen beseitigt, eben so, mit unverkennbarer Beziehung auf Jakob Böhme, es in dem göttlichen Wesen selbst als seinen Zorn zu fassen; beide Vorstellungen heben sich dann auf in dem Begriff der Entfremdung des göttlichen Wesens von sich, vermöge deren „sein Dasein in sich geht und böse wird", und der Rückkehr zu sich*). —

Daß bei dieser Ansicht vom Bösen und seiner Nothwendigkeit und bei der dadurch bedingten Unfähigkeit, die Möglichkeit eines persönlichen Erlösers zu erkennen, die christliche Lehre von der Erlösung, wenn sie nicht gradezu verworfen werden soll, sich eine gänzliche Umdeutung gefallen lassen muß, ist leicht einzusehen. Zunächst muß es schon befremden, wiewohl es näher betrachtet ganz konsequent ist, daß in diesem System von einer Versöhnung des Bösen mit dem Guten die Rede ist**). Von einer solchen Versöhnung weiß wenigstens das Christenthum nichts, sondern nur von einer Versöhnung des Menschen mit Gott; diese beiden Versöhnungen aber zu identificiren könnte nur einem Denken einfallen, welches entweder nach dualistischem Princip oder vermöge einer Verwischung des fraglichen Begriffes in's

*) A. a. O. S. 582 f.

**) Diese Formel findet sich nicht sowohl bei dem Urheber des Systems — doch vgl. die Phänomenologie S. 583 f. — als vielmehr bei manchen Schülern.

Unbestimmte, in die Begriffe der Endlichkeit, des subjektiven Bewußtseins u. dgl., es für überflüssig achtete, zwischen dem mit dem Bösen behafteten Wesen und dem Bösen selbst zu unterscheiden. Nach der christlichen Lehre wird der Mensch mit Gott versöhnt, indem das Böse in ihm zunächst potentiell und principiell — objektiv durch das Versöhnungswerk Christi, subjektiv durch den rechtfertigenden Glauben —, sodann aktuell und explicite — durch die fortschreitende und sich vollendende Heiligung in der Gemeinschaft Gottes — aufgehoben wird. Wie das Böse weder im Begriffe der Welt, des Endlichen überhaupt, noch in dem des Menschen eine Berechtigung zur Existenz hat, so daß es, so zu sagen, verlangen dürfte gleich andern, natürlichen Gegensätzen des endlichen Seins nur durch Vermittelung und Versöhnung mit dem ihm entgegengesetzten Guten aufgehoben zu werden, wie es vielmehr nur durch das Umschlagen des Willens in Willkür und Anmaßung da ist, so soll es in denen, die der Erlösung sich nicht verschließen, schlechthin vernichtet werden. Hiermit ist zugleich gesagt, daß der Zwiespalt, der mit dem Bösen hervorgetreten ist, durch kein Erkennen, keine Spekulation, sondern nur real gelöset werden kann, eben durch die Erlösung. Durch ein Thun entstanden, kann er auch nur durch ein Thun wieder aufgehoben werden. Hier wird dagegen die Versöhnung in eine nothwendige Dialektik des Begriffes aufgelöst; ihre Bedeutung liegt eben in dieser logischen Aufhebung des Gegensatzes zwischen der unmittelbaren Einheit und der Entzweiung, dem in sich seienden Fürsichsein. Wie das Erkennen das Böse, die Entzweiung hervorbringt, indem damit der Geist aus seiner Natürlichkeit heraustritt, so ist es auch wieder das Erkennen, welches allein die Macht hat, den Widerspruch zu überwinden als Negation der Negation — *ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται* —; ja die Entzweiung trägt selbst das Princip ihrer Aufhebung schon in sich*). Das ist der ewige,

*) Vgl. besonders die Phänomenologie in dem Abschnitt: die of-

spekulative Gehalt der zum Begriffe erhobenen christlichen Lehre von der Versöhnung; wenn sie aber diesen Gehalt in jenes einzelne Faktum setzt, welches in einer vergangenen Zeit auf Golgatha geschehen ist, so fällt sie damit der Form des sinnlichen Vorstellens anheim *).

Ist aber dieß der Begriff der Versöhnung, so wäre es eine arge *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, die Theilnahme des Subjekts an dieser Versöhnung ursprünglich und wesentlich durch eine sittliche Umwandlung, Wiedergeburt zu bedingen. Als solche Bedingung kann zunächst nur der Uebergang des Subjekts aus den Sphären der sinnlichen Vorstellung und des abstrakten, subjektiven Meinens in die des spekulativen Begriffes gelten, oder die Einsicht in die an und für sich seiende Einheit des Unendlichen und des Endlichen, Gottes und des Menschen, des Guten und des Bösen. Das Böse in seinem Gegensatze gegen das Gute ist eben nur Abstraktion; ist diese Abstraktion aufgehoben durch das spekulative Denken, welches eben das wahrhaft konkrete ist, so ist die Versöhnung realisirt im Subjekt, dieses in den allgemeinen Geist aufgenommen **). Will man nun diesen Uebergang auch eine Wiedergeburt aus dem Geiste nennen, wie wohl Hegel gelegentlich thut, wer mag es wehren? nur das können wir uns nicht zumuthen lassen, diese spekulative Wiedergeburt mit der christlichen für identisch zu halten. Was aber im praktischen Gebiet der Wiedergeburt substituirt wird als die nothwendige „Rekonstruktion" des von Anfang nur natürlichen, also bösen Menschen, das bezeichnet Hegel selbst näher als Zucht, Erziehung, Bezähmung, Bildung ***). —

fenbare Religion — Werke B. 2, S. 582 f.; ferner Phil. d. Rel. B. 2, S. 217. 228. 250. 254; Vermischte Schriften S. 471.

*) Phänomen. S. 573; Phil. d. Rel. B. 2, S. 240. 250. 263 f. vergl. B. 1, S. 140. 141.

**) Phil. d. Rel. B. 2, S. 270 f.

***) Phil. des Rechts §. 18. Phil. der Rel. B. 2, S. 214. Gesch.

Es ist ein schönes Zeugniß von der Gewalt des Christenthums über das Gemüth des großen Philosophen, daß er selbst die hier dargelegte Ansicht vom Bösen nicht überall festzuhalten vermag, daß an mehr als einer Stelle ein tieferes Bewußtsein von der Natur der Sünde die Schranken seines Systems übermächtig durchbricht. Namentlich ist in dieser Beziehung sehr merkwürdig, was in andrer Hinsicht von Dorner mit Recht als ein inkonsequentes und unmethodisches Verfahren gerügt wird*), daß Hegel in den Vorlesungen über die Philosophie der Religion, da wo die Nothwendigkeit der Versöhnung des Menschen mit Gott aufgezeigt werden soll, den spekulativen Gang von oben herab nach unten plötzlich abbricht und einen anthropologischen einschlägt, von dem Bedürfniß des Subjektes, sich mit Gott versöhnt zu wissen, ausgehend**). Es liegt darin ein thatsächliches Geständniß, daß die Entzweiung des Menschen mit Gott nicht im Begriffe gefunden, sondern nur erfahren werden kann, mithin nicht Moment eines nothwendigen Processes, sondern lediglich That der Willkür ist.

der Phil. B. 3, S. 105. 106. An der ersten Stelle heißt es: „Die christliche Lehre, daß der Mensch von Natur böse sei, steht höher wie die andre, die ihn für gut hält; ihrer philosophischen Auslegung zufolge ist sie also zu fassen. Als Geist ist der Mensch ein freies Wesen, das die Stellung hat, sich nicht durch Naturimpulse bestimmen zu lassen. Der Mensch, als im unmittelbaren und ungebildeten Zustande, ist daher in einer Lage, in der er nicht sein soll und von der er sich befreien muß. Die Lehre von der Erbsünde, ohne welche das Christenthum nicht die Religion der Freiheit wäre, hat diese Bedeutung." Wenn Hegel hier und sonst öfter die christlichen Lehren von Erbsünde, Versöhnung, Wiedergeburt erst in Bestimmungen auflöst, die auch der platteste Pelagianismus nie bestritten hat, und dann doch gegenüber der „modernen Frömmigkeit" die Miene annimmt, als müsse er zum Schutz der christlichen Grundlehren vor den Riß treten, wer mag sich da des tiefsten Unwillens erwehren?

*) A. a. O. S. 406.

**) B. 2, S. 209 f. 222 f.

Fünftes Kapitel.

Dualistische Ableitung des Bösen.

Dualistische Theorien, welche den Gegensatz des Bösen gegen das Gute als einen schlechthin ursprünglichen auffassen und so das Böse zur Absolutheit steigern, sind, nach Twestens treffender Bemerkung, unsrer Art zu sehen eben so fremd, wie es vor nicht gar langer Zeit noch der Pantheismus war*). Und wenn sie dennoch hier in Betracht gezogen werden, so kann es scheinen, als verdankten sie dieß lediglich dem Bedürfniß einer gewissen Vollständigkeit, dem Wunsche, in diesem von einer ganz negativen Auffassung des Bösen beginnenden Stufenfortschritt bis zu dem äußersten Punkt zu gelangen, wo der Gegensatz zwischen gut und böse eben so sehr überspannt wird, als er auf den ersten Stufen verflüchtigt wurde. Aber abgesehen davon, daß die Beleuchtung dieser Seite dazu dient, uns bedeutende Momente im Wesen des Bösen, welche in der Prüfung der bisher dargestellten Theorien noch nicht hervorgetreten sind, zu enthüllen, dürfte uns der theologische und philosophische Charakter der gegenwärtigen Zeit wohl nur geringe Bürgschaft leisten, daß nicht vielleicht bald genug die Neigung zu einer dualistischen Weltbetrachtung auf ähnliche Weise um sich zu greifen vermöchte, wie vor einigen Jahrzehnten und dann wieder in der letzten Zeit der pantheistische Taumel. Zwar die Energie sittlicher Motive, durch welche eine gewisse Stimmung und Richtung des Geistes sich

*) Vorlesungen über die Dogmatik B. 1, S. 136 (dritte Ausg.).

zunächst gedrängt findet alles Sein als solches unter den Gegensatz von gut und böse zu stellen, ist so wenig die Signatur unsrer Zeit, daß diese sich im Gegentheil entschieden zur sittlichen Erschlaffung und Entnervung neigt. Allein der Dualismus hat offenbar auch seine theoretischen und dialektischen Veranlassungen, und er hat sie mitten in der ihm scheinbar am schroffsten entgegenstehenden Denkweise; die pantheistischen Ansichten der Zeit tragen, wie sich uns im vorigen Kapitel gezeigt hat, deutlich genug gewisse Keime desselben in sich; und wenn der Dualismus nach Schellings Ausdruck ein System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft ist, so erscheint auch die Stimmung der Gegenwart großentheils ganz geeignet, um die Entwickelung jener Keime zu begünstigen. Hat der Gott, der aus abstrakter Erhabenheit gegen Gutes und Böses, gegen Liebe und Haß indifferent ist, dem Gott weichen müssen, der sich ganz in die Welt dahingiebt und nicht bloß durch das Gute, sondern auch durch das Böse sich seine eigne Lebendigkeit vermittelt, der sich im Bösen von sich selbst entfremdet, um zu sich selbst zurückzukehren, so ist es von da nur ein zweiter Schritt zu zwei gleich ewigen Principien, die als Ja und Nein, als Liebe und Haß mit einander kämpfend sich in die Herrschaft der Welt theilen. Den Uebergang bildet dann etwa eine Lehre wie die Jakob Böhmes von den beiden Principien in Gott, von denen das andre in Gott selbst aber noch nicht das Böse ist, sondern erst in der Kreatur es wird.

Von einer andern Seite enthält Daubs Judas Ischarioth entschiedne Anbahnungen einer dualistischen Weltbetrachtung. Hier wird gegenüber dem relativen Bösen im Menschen und in der Natur ein absolut und an sich Böses gefordert und behauptet. Nicht bloß den Menschen hat es mit sich inficirt und mannichfache Störungen in die Natur gebracht, sondern selbst Zeit und Raum werden aus seiner verneinenden Wirksam-

keit abgeleitet. Vom eigentlichen Dualismus unterscheidet diese Ansicht sich noch dadurch, daß sie ihrem bösen Princip zur Grundlage seiner Selbsthervorbringung und Wirksamkeit ein von Gott geschaffenes Sein giebt. Aber troß dieser Bedingtheit seines Daseins hat sich der Satan dieser Theorie zu einem wirklichen ἀντί-θεος erhoben; in der Region des Absoluten selbst giebt es zwei Reiche, das Reich des Satans und das Reich der Gottheit*).

So zwar, wie das dualistische System in älterer Zeit von den Manichäern dargestellt worden ist, kann es in seinen Grundlagen, ganz abgesehen von der phantastisch-mythologischen Einkleidung, wohl nicht einmal den Schein irgend einer Haltbarkeit erregen. Wenn hier, so wie später im Flacianismus, das Böse als mala substantia, mala natura aufgefaßt wird, so ist es eben nur ein sehr unbeholfenes, ungebildetes Denken, was den Begriff des Bösen mit dem der Substanz oder Natur auf diese Weise zusammenbringen kann. Hier sind die Gegengründe des Augustinus und des Titus von Bostra so wie die des ersten Artikels in der solida declaratio der Konkordienformel ausreichend, um das Widersinnige in der Vorstellung einer substantia mala und in der darauf sich gründenden Weltbetrachtung

*) Da Daub selbst bekanntlich die im Judas Ischarioth entwickelte Ansicht vom Bösen später aufgegeben hat, so sind wir der Mühe überhoben uns hier mit der Kritik derselben zu beschäftigen. Uebrigens würden wir bei aller Achtung vor den tiefsinnigen Gedanken, an denen dieses Buch reich ist, im Resultat dem Straußschen Urtheil (Charakteristiken und Kritiken S. 123.) beitreten müssen, daß Daub hier „in eine Sackgasse gerathen war, wo bei der Unmöglichkeit weiter vorwärts zu gelangen nichts übrig blieb als in der Stille umzukehren", freilich leider in eine andre „Sackgasse", aus der er nicht mehr herausgekommen ist. — Zu dieser Anwendung des Begriffes der Absolutheit auf das Böse — von der man jedoch die Frage, ob ein Wesen so böse sein könne, daß es schlechterdings nichts sittlich Gutes mehr in sich habe, wohl unterscheiden muß — ist es von Interesse den Beweis des Thomas von Aquino zu vergleichen, daß es kein summum malum, quod sit causa omnis mali, geben könne, Summa I, qu. 49, art. 3. Summa contra gentiles lib. III, c. 15.

darzuthun. Soll das Böse einmal auf den Begriff der Substanz bezogen werden, so ist es freilich durchaus nicht selbst als Substanz, sondern im Gegentheil mit Augustin als Verderbung (corruptio) der Substanz vorzustellen, so wie das Gute als deren Bewahrung und Erhaltung. Aber den eigentlichen Grund des Irrthums konnten jene Gegner nicht enthüllen, weil sie selbst nicht völlig frei davon waren; er liegt in dem Mangel der Einsicht, daß in der Sphäre der Begriffe: Substanz, Realität, Natur, der ethische Gegensatz des Guten und des Bösen gar nicht seine Wurzel hat. So lange daher die Betrachtung nur mit diesen Begriffen umgeht, bleibt der Gegensatz des *Guten* und des Bösen unaufgeschlossen; um ihn in seiner ethischen Bedeutung zu verstehen, bedarf es konkreterer Bestimmungen. Die ethische Bedeutung ist aber an sich die ursprüngliche; und wenn der Begriff des malum außer dem m. morale noch das m. physicum umfaßt — das sogenannte m. metaphysicum heißt nur mißbräuchlich malum —, so hat das Letztere in Ersterm seinen Ursprung, wie dieß schon die alte, eben so tiefsinnige wie einfache Eintheilung des malum in m. culpae und m. poenae — in Beziehung auf Wesen, die sich verschulden können, richtig — ausspricht *).

Es ist dabei ein merkwürdiges Verhältniß nicht unbeachtet zu lassen. Unverkennbar geht die dualistische Weltanschauung überwiegend von einem sehr ehrenwerthen ethischen Interesse aus, von dem Bewußtsein der unergründlich tiefen Bedeutung des Gegensatzes zwischen gut und böse und der Unmöglichkeit seine beiden Seiten mit einander auszugleichen, von dem Bedürfniß, zu allen den widerstrebenden Erscheinungen, die uns auch außerhalb des eigentlich sittlichen Gebietes in der irdischen Welt entgegentre-

*) In demselben Sinne zeigt Thomas I, qu. 48, art. 6, daß das malum culpae plus de ratione mali habe als das malum poenae: vgl. über die Eintheilung in m. culpae und m. poenae den vorhergehenden Artikel derselben quaestio.

ganz isolirt stehen, ohne irgendwie in die weitere Konstruktion des Systems, in die Entwickelung des Kampfes zwischen den beiden Principien einzugreifen; diese höchste Einheit ist in ihrer abstrakten Unbestimmtheit viel zu dürftig und schwach, als daß sie die Macht hätte, das böse Grundwesen seiner Gewalt zu berauben oder mit dem Guten zu versöhnen *). Anders freilich verhielte es sich, insofern die Parsische Religion wirklich lehrt, daß Ahriman ursprünglich gut gewesen und erst durch einen Abfall, also durch einen Freiheitsakt böse geworden sei. In diesem Falle ist dann allerdings nicht mehr einzusehen, wie ihr, streng genommen, der Name des Dualismus zukommen soll **).

*) Denn gehört überhaupt, wie sich ja wohl nicht leugnen läßt, zum ursprünglichen Ideenkreise des Parsismus eine solche endliche Versöhnung, so erscheint sie doch gewiß nicht als That oder Werk des Zeruane akerene. — Es ist übrigens ein höchst seltsamer Einwurf gegen diese Versöhnung, wenn F. Schlegel (Sprache und Weisheit der Indier S. 126.) sich darüber so äußert: „wird, wie meist geschieht, angenommen, daß in der letzten Entwickelung das böse Princip überwunden und verändert, Ahriman mit dem Ormuzd wieder vereint und versöhnt werde" (was doch offenbar nur so geschehen kann, daß Ahriman von dem Bösen abläßt), „so wird im Grunde der Zwiespalt aufgelöst; Alles verschmilzt pantheistisch in Ein Wesen, und der ewige Unterschied des Guten und Bösen verschwindet." Eine solche endliche Versöhnung mag eine Inkonsequenz in diesem System sein; sie verträgt sich wenigstens nicht mit der Ursprünglichkeit des bösen Princips und hebt somit den wesentlichen Charakter des Dualismus im Grunde auf. Aber den Zwiespalt zwischen gut und böse und sein ewiges Bestehen für nothwendig zu erklären, weil sonst Alles pantheistisch in Ein Wesen verschmelzen müßte, also das Böse als die nothwendige Bedingung der Existenz einer von Gott unterschiedenen Welt zu betrachten, das ist gewiß selbst der schlimmste Pantheismus.

**) Wenn Baur in seiner gelehrten Darstellung des Manichäischen Religionssystems S. 42. 43. diese härteste Form des Dualismus zugleich pantheistisch findet, so ruht dieß gleichfalls auf der Anerkennung, daß das Dogma von der Einheit der Substanz den wesentlichen Charakter des Dualismus nicht unmittelbar aufhebe. Vgl. übrigens die Erörterung des Verhältnisses, in welchem der Manichäismus einerseits zum Parsismus andrerseits zum Buddhaismus steht, in Neanders Meisterwerk, in der neuen Ausgabe seiner Kirchengeschichte B. 2, S. 825 f.

Wir haben nicht nöthig, uns hier auf die anderweitigen Konsequenzen der dualistischen Theorie einzulassen; wir fragen nur, ob sie in Beziehung auf den Grundbegriff des Bösen selbst dem Inhalt des entwickelten sittlichen Bewußtseins entspricht, ob sie das Wesen des Bösen, wie es sich uns darin kund giebt, richtig ausdrückt. Was wir von hier aus besonders in Anspruch nehmen müssen, ist die behauptete Unabhängigkeit des bösen Princips vom guten, mit welcher der Dualismus steht und fällt. Das Gute ist allerdings, wie im vorigen Kapitel gezeigt wurde, von dem Bösen schlechterdigs unabhängig; wiewohl es ihm, nachdem das Böse einmal in die Welt eingetreten, *wesentlich ist sich* im Gegensatze gegen dasselbe zu offenbaren, so bedarf es doch an sich des Bösen nicht zu seiner Selbstverwirklichung; die Liebe würde ewig dieselbe und ihres eignen Wesens sich bewußt sein, wenn es auch keinen Haß gäbe. Das Böse hingegen ist schon insofern vom Guten abhängig, als es überhaupt nur als Gegensatz gegen dasselbe zur Existenz kommt. Wie die Opposition die Position voraussetzt, so setzt das Böse seinem Begriffe nach das Gute voraus, und ist nur als Abfall von ihm denkbar. Wird das Böse als schlechthin ursprünglich vorgestellt, so *läßt* es sich auch durchaus nicht mehr als das Böse, das Nichtseinsollende begreifen. Diese Abhängigkeit des Bösen bestimmt sich noch näher, wenn wir uns erinnern, daß ja das Böse als dieser Gegensatz gar nichts Anders ist als die verkehrte Absonderung eines wesentlichen Momentes im Begriffe des Guten, die Erhebung der Selbstheit zum Princip. — So ist denn das Gute nicht bloß das sich von selbst Verstehende, sondern auch das sich aus sich selbst Verstehende, das Böse dagegen ist nur aus dem Guten zu verstehen — bonum index sui et mali, analog Spinoza's schönem Wort: verum index sui et falsi.

Und Niemand werfe uns vor, daß wir mit dieser Bestimmung den früher aus unsern Untersuchungen hinausgewiesenen

ten, einen Schlüssel zu finden, der dem sittlichen Gefühl und den Momenten der Idee Gottes, in denen dasselbe wurzelt, keinen Abbruch thut*). Aber indem die Betrachtung dieses Interesse ganz ausschließlich, blind gegen jedes andere, verfolgt, widerfährt es ihr, daß sie bei dem graden Gegentheil dessen anlangt, was sie eigentlich suchte; der Gegensatz des Guten und des Bösen geht zu Grunde an seiner eignen Ueberspannung; wird das Böse als Substanz vorgestellt, so verliert es seine ethische Bedeutung und erhält eine ganz physische; es ist eine Naturnothwendigkeit, mit der der Mensch dem Bösen verfällt, und giebt es eine Befreiung von seiner Gewalt, so erfolgt auch diese nur durch einen Naturproceß. Darum ist auch die physikalische Auffassung des Kampfes zwischen den Reichen des Lichts und der Finsterniß im Manichäismus keinesweges bloß Darstellungsform, sondern zum Inhalt selbst gehörig.

Wir sind indessen gar nicht berechtigt, die Anwendung des Substanzbegriffes auf das Böse für den eigentlichen Nerv des ethischen Dualismus zu halten. Wenn irgend ein System den Begriff einer ewigen Substanz, welche die absolute Indifferenz aller Gegensätze, auch des Gegensatzes von gut und böse, ist, zum Grunde legte und aus derselben auf gleich ursprüngliche, ewige Weise zwei einander entgegengesetzte persönliche Principien hervorgehen ließe, das eine den Willen der Liebe, der Selbstmittheilung, das andere den Willen des Hasses, der Zertrennung und Zerstörung gleich unwandelbar in sich tragend und gleich kräftig reali-

*) Dieses sittliche Interesse als Ausgangspunkt tritt auch bei Mani, besonders in dem Briefe an die Jungfrau Menoch (August. op. imperf. c. Iul. lib. III, §. 172 seq.), deutlich hervor. Indem er die Vorstellung zum Grunde legt, daß die sinnlichen Triebe böse seien, scheint ihm ihre Zurückführung auf Gott als Urheber die Sünde zu sanktioniren. — Damit soll übrigens natürlich nicht geleugnet sein, daß sowohl im Manichäismus als auch im Parsismus der Gegensatz des Guten und Bösen, indem er noch ganz mit dem des Heilbringenden und Schädlichen identificirt wird, überhaupt noch nicht in seiner reinen ethischen Bedeutung erkannt ist.

streud: so bliebe ein solches System troß seiner starken Annäherung an einen realistischen Pantheismus doch wesentlich dualistisch. Das Dualistische liegt natürlich nicht darin, daß überhaupt das Vorhandensein und die Wirksamkeit eines gottwidrigen Strebens in der Welt anerkannt und auf jede positive Ableitung desselben aus göttlicher Kausalität und Anordnung verzichtet wird — denn dieß Beides findet sich auch im Christenthum —, sondern darin, daß das Böse mit dem Guten die gleiche Ursprünglichkeit und Anfangslosigkeit theilt, daß demgemäß das grundböse Wesen als ein von dem guten Gott unabhängiges, als ein böses Grundwesen vorgestellt und mit einer Macht bekleidet wird, die einen zweifelhaften Kampf zwischen Beiden bedingt. Indem Gott ein zweites in seinem Sein von ihm unabhängiges, thätiges Princip entgegengesetzt wird*), ist er selbst in seiner Wirksamkeit und Selbstoffenbarung unter eine ursprüngliche Abhängigkeit und Bedingtheit — d. h. unter eine solche, die nicht auf freier Selbstbeschränkung, Selbstbedingung beruht —, mithin unter ein Verhängniß gestellt.

Und eine solche Gestalt des Dualismus ist nicht bloß denkbar, sondern auch geschichtlich wirklich, und zwar als *primitive* Form desselben. In dem Parsischen Dualismus steht bekanntlich über dem Zwiespalt des guten und des bösen Princips, des Ormuzd und Ahriman, ein ewiges Urwesen, Zeruane akerene, in welchem beide Principien ihren Ursprung haben. Es ist somit dem unabweislichen Vernunftbedürfniß der Einheit allerdings einigermaßen Genüge geleistet. Allein wie des Zeruane akerene nur sehr selten im Zendavesta erwähnt wird, so bleibt dieser Begriff

*) Wird das zweite Wesen als ein rein passives, schlechthin bestimmbares vorgestellt, welches auf die bestimmende göttliche Wirksamkeit keinen modificirenden Einfluß ausübt, geschweige ihr eine Reaktion entgegensetzt — etwa wie Aristoteles sich die ὕλη gedacht zu haben scheint —, so kann ein solches System gewiß nicht mehr zu den dualistischen gerechnet werden.

im irdischen Leben genöthigt ist dem Guten eine gewisse Macht über sich einzuräumen. Eben darum, weil das Wesen des Bösen Selbstsucht, mithin Zertrennung und Absonderung ist, liegt in aller geordneten Gemeinschaft als solcher ein mächtiges Bollwerk gegen die andringende Gewalt desselben; und doch muß auch die entschiedenste Hingebung an das Böse selbst irgendwie zur Aufrechterhaltung dieses Bollwerkes beitragen. So muß jede Räuberhorde, die den sittlichen Verkehr mit der übrigen Welt aufgehoben und den Gesetzen des Staates den offnen Krieg erklärt hat, in ihrem eignen Innern diese Gesetze, wenigstens theilweise, sogleich wieder aufrichten, um der sich selbst zerstörenden Herrschaft des Bösen 'gewisse Schranken zu setzen. So sehen wir in unsrer Zeit die dämonische Empörung wider himmlische und irdische Majestät, sowie sie irgendwo selbst zur Herrschaft gelangt ist, ihre eignen Grundsätze von möglichst schrankenloser Willkür aller Einzelnen sofort mit Feuer und Schwert verfolgen. Von seinem innern Zwiespalt getrieben, verräth sich das Böse immer auf's neue an die Gewalt des Guten in der Gemeinschaft, und nicht minder als die Guten müssen die Bösen jener Gewalt dienstbar sein zu Verfolgung und Bestrafung der Unordnungen und Verbrechen. Selbst wenn die Bösen sich ausdrücklich zur Bekämpfung des Guten vereinigen, müssen sie, um den Kampf nur beginnen zu können, gewissen Momenten in dem Begriff des Guten, wenn auch nur den abstraktesten und formellsten, wie Ordnung, Gehorsam gegen eine allgemeine Norm, sich unterwerfen. Das Böse hat in sich selbst keine erzeugende, gestaltende Macht; es vermag sich nicht in bestimmten ihm eigenthümlichen Formen und Ordnungen des menschlichen Lebens eine für sich abgeschlossene geschichtliche Wirklichkeit zu geben, sondern es gelangt in irgend einem Gebiet menschlicher Gemeinschaft nur dadurch zur Herrschaft, daß es sich auf Grundlagen stützt, die vom Guten stammen. Damit hängt eine Erscheinung zusammen,

auf welche schon früher aufmerksam gemacht wurde, diese nämlich, daß das Böse niemals im menschlichen Leben vollkommen offen in jeder Rücksicht hervortritt, daß es sich immer von der einen oder andern Seite zu verhüllen sucht, Joh. 3, 20. Das Böse wagt nicht es selbst zu sein; es ist auf einer rastlosen Flucht vor sich selbst begriffen und verbirgt sich heuchelnd hinter allerlei Schein des Guten. Das ist besonders die gewöhnliche Entstehung der sogenannten Nothlüge, in der sich das Verhältniß des Bösen zum Guten auf bedeutsame Weise abspiegelt. In der Lüge sich feig verleugnend, muß es das Gute als das allein Wahre und Rechte, sich selbst aber als das, was schlechterdings nicht sein soll, was nur ein angemaßtes Dasein hat, bekennen. Dazu zwingen auch den entschlossensten Bösewicht, der die Gefühle der Schaam in sich ertödtet hat, der sich dem innern Gericht des Gewissens nicht mehr stellt, die sittlichen Fundamente, auf denen jede Gemeinschaft ruht. Ja der mächtigste und stolzeste Tyrann findet sich, so lange sich das Princip der Alleinherrschaft seines Beliebens nicht bis zu einer Art sinnberaubenden Wahnsinnes gesteigert hat, durch Rücksichten der Klugheit bewogen nach der einen oder andern Seite hin die Maske vorzunehmen, als sei es ihm nicht um sein besonderes Interesse, sondern um etwas Allgemeineres, etwa um den Ruhm, das Wohl seines Volkes u. dgl., zu thun.

Müssen wir nun in alle dem die heilige Macht erkennen, welche die göttliche Weltordnung auch über das ihr Widerstrebende ausübt, und durch welche sie mitten in dem Gewirr selbstischer Interessen und Leidenschaften sich selbst ihren objektiven Grundzügen nach immerfort vollzieht: wie könnte sich da noch die dualistische Vorstellung von einem unabhängigen Princip des Bösen behaupten? Das Böse vermag in Folge der Bedingungen, unter welche der göttliche Zweck in der Geschichte unsers Geschlechtes sich gestellt hat, die Realisirung desselben zu hemmen und zu verzögern, aber nicht zu hintertreiben. Das vorige Kapitel hat gezeigt, wie tief die störende Gewalt des Bösen in die ganze irdische Entwickelung des menschlichen Geschlechtes eingreift; aber so ernst der Kampf ist, in welchen wir uns selbst verflochten finden, so steht doch über ihm in ewiger Gegenwart vor dem Auge Gottes der Sieg des Guten.

Verfolgen wir jenen Zwiespalt, in welchem das Böse mit

metaphysischen Begriff des Guten nun, da wir seiner eben bedürfen, durch eine Hinterthür wieder hereinlassen. Das Gute, dessen positive Verneinung und Verleugnung das Böse zum Bösen macht, ist keineswegs die bloße Realität, sondern das innerste Wesen des ethisch Guten, die Liebe. Wenn in der Tiefe unsers sittlichen Bewußtseins das Böse nicht bloß als ein Unvernünftiges, Leeres, Nichtiges, sondern als ein Furchtbares und Grauenhaftes, als ein strömender Quell tausendfacher Qual sich offenbart, so wird uns dieß nicht wahrhaft verständlich, so lange das ewige Urwesen, wovon der Mensch im Bösen sich abwendet, von uns nur als absolute Substanz, allerrealstes Wesen u. dgl. gedacht wird. Das aber ist eben der Kern der christlichen Gotteslehre, daß derselbe Gott, der das absolute Sein ist und den Grund aller andern Realität in sich enthält, zugleich Persönlichkeit und Liebe ist. Nun erst, da wir erkennen, daß der Mensch im Bösen der heiligsten Liebe den Willen der Absonderung und der Feindschaft entgegensetzt, enträthselt sich uns die eigenthümliche Bestimmtheit unsers sittlichen Bewußtseins in Beziehung auf das Böse, der tiefe Abscheu, der nur da verschwinden kann, wo dieß Bewußtsein gelähmt ist; nun erst finden die Gefühle der Schaam, der Reue, der Gewissensangst ihre wahre Deutung. Wäre Gott nicht die Liebe, so könnte es wohl Schlechtes, Nichtiges, aber kein Böses geben.

So ist das Böse als Gegensatz des Guten zugleich unmittelbar vom Guten abhängig, und schon aus dieser allgemeinen Erwägung seines Begriffes erhellt, wie ihm auf keine Weise dieselbe Ursprünglichkeit mit dem Guten zukommen kann. Aber jene Abhängigkeit hat noch eine andere, positive Seite. Um sich im irdischen Leben zu verwirklichen und die willkürlich gesteckten Ziele seiner Bestrebungen möglichst zu erreichen, ist das Böse genöthigt sich irgendwie an das Gute anzuschließen, gewisse Forderungen desselben in ihrer Autorität thatsächlich an-

zuerkennen. In sich selbst hat das Böse keine wahrhaft vereinigende Macht; es vermag nur eine innerlich hohle Einheit, einen immer wieder zerrinnenden Schein von Gemeinschaft zu erzeugen; es trennt und isolirt nicht bloß seine Diener, sondern es treibt sie durch die unaufhörlichen Reibungen der gespaltenen selbstsüchtigen Interessen feindlich gegen einander, so daß, wo das Böse die Alleinherrschaft hätte im menschlichen Leben, nichts Anders entstehen könnte als jener Hobbes'sche Naturstand des bellum omnium contra omnes. Nur in dem Kampf gegen das Gute würden sich die dem Bösen dienstbaren Kräfte mit einstweiliger Beiseitsetzung ihrer innern Streitigkeiten vereinigen, *um nach dem* Siege sofort wieder aus einander und gegen einander zu streben; und nur ein solches Zusammenwirken ist es auch, welches Christus der *βασιλεία τοῦ σατανᾶ* zuschreibt Matth. 12, 25. 26. In einem so beschaffenen Zustande aber würde das Böse sich überall selbst im Wege sein; der innern Pein desselben würde schon hier jede Hülle irdischen Genusses weggerissen; die tausendfachen Qualen und Bedrängnisse, mit denen sich die Bösen als unfreiwillige Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit unter einander verfolgen, würden dann das ganze Dasein ausfüllen, und so würde schon das gegenwärtige Leben den Sündern zur Hölle werden. Es ist zunächst die sinnliche Bedürftigkeit des Menschen, die ihn auch dann, wenn der Antrieb der Vernunft und das göttliche Gebot nichts mehr über ihn vermag, die Gemeinschaft mit seines Gleichen zu suchen zwingt, und selbst um das zu besitzen und zu genießen, wonach er in der Sünde strebt, muß der Einzelne seinen Willen gewissen Ordnungen der Gemeinschaft unterwerfen. Diese Ordnungen aber, die Durchführung des Principes der Gerechtigkeit durch die Mannichfaltigkeit menschlicher Verhältnisse, haben ihren tiefsten objektiven Grund in der Liebe.

Hier zeigt sich uns nun dieses Merkwürdige, daß das Böse, um seine eignen Träger und Organe nicht zu zerstören, überall

Seite

sich selbst befangen ist, noch einen Schritt weiter, so gewahren wir ihn nicht minder als vorher in dem Gebiet menschlicher Gemeinschaft auch in dem innern Leben des einzelnen Menschen. Leidenschaft streitet mit Leidenschaft; eine Begierde tritt der Stillung der andern in den Weg; in knechtischer Abhängigkeit von den verschiedenen Gegenständen der Begierde, deren jeder ihn ganz für sich in Anspruch nimmt, findet der Mensch im Dienste der Sünde nimmer die Ruhe und Befriedigung, der er rastlos nachjagt. Auch dann nicht, wenn er einer einzigen Leidenschaft sich ganz unterwirft; denn — auch abgesehen von der Unmöglichkeit irgend eine Leidenschaft wirklich zu befriedigen — so ausschließlich vermag sie sich seiner auf die Dauer niemals zu bemächtigen, daß sie ihn den Ansprüchen andrer nach Entzügelung strebender Triebe völlig entzöge. — Besonders sind es jene beiden früher nachgewiesenen entgegengesetzten Grundrichtungen der Sünde, der Hochmuth und die Uebermacht der sinnlichen Lust, welche in unaufhörlichem Kriege mit einander stehen. Wer zwischen diese beiden Strömungen geräth, wird von ihnen rastlos hin- und hergetrieben; indem er der Gewalt der einen sich entzieht, ergreift ihn die andre. Auf den Stufen ausgebildeterer Reflexion wird dann wohl dieser Wechsel in der Sündenknechtschaft selbst zu einem geheimen Spiel der Willkür. Der Mensch lernt die unheimliche Kunst sich selbst bald auf diese bald auf jene Seite zu werfen. Die tugendhaften Aufschwünge, die ihn von Zeit zu Zeit aus sinnlicher Versunkenheit emporreißen, müssen ihm dienen, um sein gedemüthigtes Selbstbewußtsein wieder zu heben, und den Genüssen der Lust überläßt er sich, um sich von den Anstrengungen seines Stolzes zu erholen. — Die Thatsache dieses Zwiespaltes richtig erkennend, hat die moderne Erziehung in ihrer Losreißung von der christlichen Grundlage, auf welcher allein das wahre Selbstgefühl und die ächte Selbstachtung ruht, ihre Kunst oft besonders darein gesetzt, durch leidenschaftliche Erregung von Stolz und Ehrgeiz in dem Zögling die Sünden der Selbsterniedrigung und Selbstwegwerfung zu bekämpfen; womit sie denn aber leider nichts Anders gethan hat, als den Teufel durch Beelzebub, den Obersten der Teufel, austreiben.

Das Gute dagegen ist das mit sich selbst Uebereinstimmende; seine einzelnen Momente, die mannichfaltigen Bestrebungen und

Thätigkeiten, in denen es sich verwirklicht, stützen und bestätigen sich wechselseitig; was von der Idee des Guten verneint wird, kann nicht zugleich, wie der unheilige Grundsatz von der Heiligung der schlechten Mittel durch den guten Zweck behauptet, von derselben Idee bejaht und gefordert werden. Das Böse ist nicht bloß mit dem Guten, sondern auch mit sich selbst im Zwiespalt; hat das Gute nur Einen Feind, das Böse, so hat das Böse zwei, das Gute und das Böse. Dieser Widerspruch des Bösen mit sich selbst hat außer der dargelegten ethisch psychologischen Bedeutung noch ein eigenthümliches metaphysisches Moment. Kommt gleich dem Bösen kein von Gott, dem absolut Guten, unabhängiges Dasein zu, so strebt es doch unablässig danach, und wir haben gesehen, daß das Böse eben nichts Anders ist als diese Abkehr von Gott, dieses Lechzen nach abgesonderter Selbstständigkeit. Indem die Kreatur sich dem Bösen dahingiebt, verleugnet sie thatsächlich ihr Geschaffensein von Gott; sie will nicht den Grund ihrer Existenz in Gott haben, sondern sie will leben, handeln, genießen, als wäre sie von sich selbst und ihr eigner Herr. Wie nun, wenn Gott ihr dieses Streben gelingen ließe? wenn er sich eben so von ihr lossagte, wie sie sich von ihm? Der Moment einer solchen Emancipation der Kreatur von Gott wäre zugleich der ihres Versinkens in's Nichtsein; denn keinen Augenblick vermag sie anders zu existiren als in der Hand Gottes, als sein mancipium, mag ihr Wille übrigens der gute oder der böse sein. Da nun aber das Böse kein in sich selbst subsistirendes Wesen ist, sondern, wie die Konkordienformel nach Augustinus gegen Flacius auseinandersetzt, überhaupt nur vorhanden ist, insofern es an einem Wesen haftet als verkehrte Beschaffenheit, Richtung desselben: so ist es durch dieses Streben nach Losreißung von Gott, welches sein Begriff ist, offenbar in einen verzehrenden Widerspruch mit sich selbst gesetzt. Denn könnte es ihm damit gelingen, so würde es zugleich mit der Zerstörung seiner eignen Basis unmittelbar sich selbst vernichten. So strebt ein parasitisches Gewächs dem organischen Körper alle Säfte auszusaugen, um sie in seinen verkehrten, giftigen Entwickelungsproceß hineinzuziehen; aber so wie es das Ziel seines Strebens erreicht, hat es auch seinen eignen Untergang gefunden.

(Gedruckt bei W. Plötz in Halle.)



Thätigkeiten, in denen
sich wechselseitig; was
kann nicht zugleich, wie
der schlechten Mittel du
selben Idee bejaht und
bloß mit dem Guten, s
hat das Gute nur Ein
zwei, das Gute un
Bösen mit sich selbst hat
Bedeutung noch ein eige
Kommt gleich dem Böse
abhängiges Dasein zu,
haben gesehen, daß das
von Gott, dieses Lechzen
dem die Kreatur sich dem
ihr Geschaffensein von G
in Gott haben, sondern s
von sich selbst und ihr
Streben gelingen ließe?
sich von ihm? Der M
der Kreatur von Gott
sein; denn keinen Auge
der Hand Gottes, als s
gute oder der böse sel
selbst subsistirendes W
nach Augustinus g
nur vorhanden ist, in
kehrte Beschaffenheit,
Streben nach Losreißu
bar in einen verzehren
könnte es ihm damit g
rung seiner eignen B
strebt ein parasitisches
auszusaugen, um sie i
proceß hineinzuziehen
erreicht, hat es auch

